This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Over dit boek

Dit is een digitale kopie van een boek dat al generaties lang op bibliotheekplanken heeft gestaan, maar nu zorgvuldig is gescand door Google. Dat doen we omdat we alle boeken ter wereld online beschikbaar willen maken.

Dit boek is zo oud dat het auteursrecht erop is verlopen, zodat het boek nu deel uitmaakt van het publieke domein. Een boek dat tot het publieke domein behoort, is een boek dat nooit onder het auteursrecht is gevallen, of waarvan de wettelijke auteursrechttermijn is verlopen. Het kan per land verschillen of een boek tot het publieke domein behoort. Boeken in het publieke domein zijn een stem uit het verleden. Ze vormen een bron van geschiedenis, cultuur en kennis die anders moeilijk te verkrijgen zou zijn.

Aantekeningen, opmerkingen en andere kanttekeningen die in het origineel stonden, worden weergegeven in dit bestand, als herinnering aan de lange reis die het boek heeft gemaakt van uitgever naar bibliotheek, en uiteindelijk naar u.

Richtlijnen voor gebruik

Google werkt samen met bibliotheken om materiaal uit het publieke domein te digitaliseren, zodat het voor iedereen beschikbaar wordt. Boeken uit het publieke domein behoren toe aan het publiek; wij bewaren ze alleen. Dit is echter een kostbaar proces. Om deze dienst te kunnen blijven leveren, hebben we maatregelen genomen om misbruik door commerciële partijen te voorkomen, zoals het plaatsen van technische beperkingen op automatisch zoeken.

Verder vragen we u het volgende:

+ *Gebruik de bestanden alleen voor niet-commerciële doeleinden* We hebben Zoeken naar boeken met Google ontworpen voor gebruik door individuen. We vragen u deze bestanden alleen te gebruiken voor persoonlijke en niet-commerciële doeleinden.

+ *Voer geen geautomatiseerde zoekopdrachten uit* Stuur geen geautomatiseerde zoekopdrachten naar het systeem van Google. Als u onderzoek doet naar computervertalingen, optische tekenherkenning of andere wetenschapsgebieden waarbij u toegang nodig heeft tot grote hoeveelheden tekst, kunt u contact met ons opnemen. We raden u aan hiervoor materiaal uit het publieke domein te gebruiken, en kunnen u misschien hiermee van dienst zijn.

+ *Laat de eigendomsverklaring staan* Het “watermerk” van Google dat u onder aan elk bestand ziet, dient om mensen informatie over het project te geven, en ze te helpen extra materiaal te vinden met Zoeken naar boeken met Google. Verwijder dit watermerk niet.

+ *Houd u aan de wet* Wat u ook doet, houd er rekening mee dat u er zelf verantwoordelijk voor bent dat alles wat u doet legaal is. U kunt er niet van uitgaan dat wanneer een werk beschikbaar lijkt te zijn voor het publieke domein in de Verenigde Staten, het ook publiek domein is voor gebruikers in andere landen. Of er nog auteursrecht op een boek rust, verschilt per land. We kunnen u niet vertellen wat u in uw geval met een bepaald boek mag doen. Neem niet zomaar aan dat u een boek overal ter wereld op allerlei manieren kunt gebruiken, wanneer het eenmaal in Zoeken naar boeken met Google staat. De wettelijke aansprakelijkheid voor auteursrechten is behoorlijk streng.

Informatie over Zoeken naar boeken met Google

Het doel van Google is om alle informatie wereldwijd toegankelijk en bruikbaar te maken. Zoeken naar boeken met Google helpt lezers boeken uit allerlei landen te ontdekken, en helpt auteurs en uitgevers om een nieuw leespubliek te bereiken. U kunt de volledige tekst van dit boek doorzoeken op het web via `http://books.google.com`

ZEA

Theologisch

THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT.

THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT.

ONDER REDACTIE VAN

F. W. B. VAN BELL, S. HOEKSTRA BZ., A. KUENEN, A. D. LOMAN,
L. W. E. RAUWENHOFF EN C. P. TIELE.

ELFDE JAARGANG.

LEIDEN,
S. C. VAN DOESBURGH.
1877.

LIBR
9971
JUN
23
1884

INHOUD.

I. Verhandelingen en opstellen.

Bladz.

Dr. F. W. B. VAN BELL, Onze taak als dogmatici. Naar aanleiding van het Lehrbuch der evang. prot. Dogmatik van Prof. Dr. R. A. Lipsius. . . . . 1.

Dr. F. W. B. VAN BELL, De bestendiging der belijdenisvragen in Art. 39 van het Reglement op het godsdienstonderwijs in de Ned. Herv. Kerk. . . . . 83.

Dr. A. BRUINING, De ethische richting en de godsdienst. . . . . 129.

» » II. Ophelderingen naar aanleiding van Prof. Rauwenhoff's kritiek. . . . . 593.

Dr. A. KUENEN, Bijdragen tot de critiek van Pentateuch en Jozua. 465.

I. De aanwijzing der vrijsteden in *Joz.* XX. . . . . 467.

II. De stam Manasse. . . . . 478.

III. De uitzending der verspieders in *Num.* XIII, XIV. . . . 545.

Dr. A. D. LOMAN, De bouw van het vierde Evangelie. . . . . 371.

Dr. J. C. MATTHES, Mythen in het O. Testament. Naar aanleiding van Dr. I. Goldziher, Der Mythos bei den Hebräern und seine geschichtliche Entwickelung. . . . . 188, 241.

Dr. J. C. MATTHES, De scheppingsdagen . . . . . 357.

» » Bestrijdt Deutero-Jesaja het Pârzisme? . . . 567.

J. H. A. MICHELSEN, Paulinisme en Petrinisme in het na-apostolische tijdvak. III. Paulinisme en Chiliasme . . . . . 215.

Dr. L. W. E. RAUWENHOFF, De ethische richting. Antwoord aan Dr. A. BRUINING. . . . . 277.

Dr. M. A. N. ROVERS, Een poging tot rehabilitatie van Petrus. Naar aanleiding van H. Rodrigues, St. Paul. . . . . 315.

Dr. M. A. N. ROVERS, Een bloemlezing uit het N. Testament. . . 438.

Bladz.
J. W. STRAATMAN, Bijdragen tot de kritiek en exegese van het N. Testament, II. 1 Cor. VII: 17—22. . . . . 24.
Dr. C. P. TIELE, Christus en Krshna. . . . . 63.
» » Een oude theorie in wetenschappelijk gewaad. Naar aanleiding van V. Ancessi, Job et l'Egypte. . . . . 497.

II. Boekbeoordeelingen.

Dr. H. P. BERLAGE, Schets van de geschiedenis der Nieuw-test. Letterkunde, door Dr. M. A. N. Rovers. . . . . 335.
Dr. A. D. LOMAN, Het fragment van Muratori. Acad. proefschrift van J. Schuurmans Stekhoven. . . . . 625.
Dr. W. C. VAN MANEN, Supernatural Religion, Vol. III. . . . . 527.
Dr. H. U. MEYBOOM, The gospels in the second century, by W. Sanday M. A. . . . . 443.
Dr. J. J. PRINS, System der prakt. Theologie van Prof. Dr. C. A. G. von Zezschwitz, Abth. II. . . . . 534.
Dr. W. SCHEFFER, De nuttigheidsleer van J. S. Mill en Prof. van der Wijck door Dr. T. Cannegieter. . . . . 105.
Dr. C. P. TIELE, Histoire ancienne des peuples de l'Orient, par G. Maspero; Gesch. der Morgenl. Völker im Alterthum von G. Maspero, übersetzt von Dr. R. Pietschmann. . . . 515.

III. Letterkundig overzicht.

I. Van Dr. C. P. TIELE:
P. Asmus, Die indogermanische Religion in den Hauptpunkten ihrer Entwickelung. . . . . 647.
F. Delitzsch, Assyrische Lesestücke. . . . . 226.
W. W. Gill, Myths and Songs from the South-Pacific. . . . . 224.
J. G. von Hahn, Sagwissenschaftliche Studien. . . . . 641.
J. Happel, Die Anlage des Menschen zur Religion. . . . . 636.
L. Myriantheus, Die Açvins oder arischen Dioskuren. . . . . 232.
E. Nestle, Die israel. Eigennamen nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung. . . . . 228.
M. Schultze, Handb. der Ebräischen Mythologie. . . . . 230.
Society of Biblical Archaeology, Transactions V: 1. . . . . 227.
E. Spiess, Entwickelungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode. . . . . 644.
E. Trumpp, Nanak, der Stifter der Sikh-Religion. . . . . 235.

II. Van Dr. A. KUENEN:
Holy Bible, with various readings and renderings. . . . . 652.
S. Ives Curtiss, the Name Machabee . . . . . 340.
Deuteronomy the people's book. . . . . 663.
A. Geiger's nachgelassene Schriften, IV. . . . . 654.
A. Kuenen, de Mannen der Groote Synagoge. . . . . 237.

Bladz.
J. B. Mozley, Ruling ideas in early ages. . . . . 569.
J. Oppert, Salomon et ses successeurs. . . . . 342.
E. Reuss, La Bible; Ancien Testament, 1e partie. . . . . 653.
L. Seinecke, Gesch. der Volkes Israel I. . . . . 344.
C. Taylor, Sayings of the Jewish Fathers. . . . . 664.

II. Van Dr. L. W. E. RAUWENHOFF:
C. Schlau, die Acten des Paulus und der Thecla . . . . . 541.

IV. Berichten en Varia.

Haagsch Genootschap, Programma. . . . . 667.
Onze Getuigenis. . . . . 668.
Jahrbuch der hist. Gesellschaft Züricher Theologen. . . . . 125.
G. Maspero's Gesch. der Morgenl. Völker übers. von Pietschmann. . . . . 356.
A. H. Sayce, Lecture on the study of comparative philology. . 356.
Teyler's Godg. Genootschap, Programma. . . . . 127.
G. Volkmar, die Kanon. Synoptiker in Uebersicht. . . . . 124.
C. F. Zeeman, Nederl. spreekwoorden, aan den Bijbel ontleend. 127.

ONZE TAAK ALS DOGMATICI.

NAAR AANLEIDING VAN HET *Lehrbuch der Evangelisch-Protestantischen Dogmatik* VAN PROF. Dr. R. A. LIPSIUS.

Met het Lehrbuch der Evangelisch-Protestantischen Dogmatik van Dr. R. A. Lipsius, Braunschweig, 1876, ligt er voor ons een Dogmatiek, die op het standpunt van een moderne levens- en wereldbeschouwing geschreven is. En wij bezitten reeds de gelijksoortige werken van Dr. A. Schweizer „Christliche Glaubenslehre" Leipzig 1863—1872, en van Dr. A. E. Biedermann „Christliche Dogmatik", Zürich 1869 [1]. Als wij dat bedenken, dan voelen wij diep, hoe wij, Nederlandsche modernen, in deze bij onze geestverwanten in den vreemde ten achteren zijn. Wel zijn er onder ons die over het recht, den aard, de grondslagen, de blijvende waarde van den godsdienst, over het onderscheid tusschen de antieke en de moderne wereldbeschouwing en daarmede samenhangende levensbeschouwing, over ethisch idealisme en het verband daarvan met metaphysica, hebben geschreven, en derhalve hoofdstukken uit de wijsbegeerte van den godsdienst hebben behandeld, waarvan de inhoud in de Prolegomena van een Dogmatiek moet opgenomen worden; maar een *afgewerkte* Dogmatiek werd nog niet door iemand onzer geleverd. Ik gebruik hier het woord „Dogmatiek" in de later te verdedigen beteekenis van een wetenschappelijke ontvouwing en rechtvaardiging van onze christelijke levens- en wereldbeschouwing in haar geheel.

---

1) De in keurig en vloeiend Latijn geschreven, zeer geleerde „Institutio Theologiae Dogmaticae Evangelicae historico-critica" van Prof. Dr. C. C. W. Grimm, ed. 2, 1869, bevindt zich op den weg, die van de „Vermittlungs-theologie" naar de onze leidt, en wel een goed eind ver, zoodat de moderne of onafhankelijke theologie reeds duidelijk in het gezicht is.

Deze opmerking, dat wij in dogmatische productiviteit bij onze Hoogduitsche en Zwitsersche geestverwanten zeer verre ten achteren zijn, is niet in den zin van een verwijt bedoeld. Indien wij de grootere getalsterkte in de groep der Duitsche en Zwitsersche onafhankelijke theologen in aanmerking nemen dan is ook hun productiviteit op het veld van de Dogmatiek nog niet zoo bijzonder groot. Hooren wij den Duitschen predikant August Baur, in zijn vergelijkende beschouwing der genoemde werken van Schweizer en Biedermann [1]). Hij zegt niet te beoogen een volledige kritiek van beide werken maar zich tot taak te hebben gesteld „das dogmatische Interesse durch eine ausdrückliche Hinweisung auf die genannten Werke kräftig anzuregen. Denn es will mir scheinen, als sei das Interesse für die Systematische Theologie trotz der mannigfachen Production auf diesem Gebiete kein wahrhaft lebendiges und freies. Ich will die Gründe hiefür nicht sowohl in der Ungunst der Zeit und ihre Stimmung in Betreff der Theologie suchen, als vielmehr in Gebiets- und Gesichtskreise der Theologie selber. Denn innerhalb derjenigen Richtung der Theologischen Gegenwart, welche sich durch rückhaltlose Anerkennung allgemein wissenschaftlicher Principien auch für die Theologie als die eigentlich wissenschaftliche ausweist, ist hinter den zunächst hervorgetretenen historisch-kritischen Aufgaben der systematische Aufbau einer Christlichen Glaubens- und Sittenlehre im Verhältniss zurückgeblieben. Doch so wenig es sachgemäss wäre, der orthodoxen und halborthodoxen Repristinations-theologie, die sich häufig mit den Federn speculativen Scheines und Schleiermacher'scher Freisinnigkeit schmückt, und der bibelgläubigen, vom Symbol zunächst absehenden Theologie, welche nur meist weder ein Glaubenssystem noch die rein biblische Lehre ist, ihre grössere Fruchtbarkeit als eine wirkliche Bereicherung der Wissenschaft auszulegen, so wenig wäre es gerecht, die geringere Production der wissenschaftlichen Theologie auf dem Gebiet der systematischer Theologie als Sterilität zu deuten." Wij stemmen hiermede in. Maar meenen er te moeten bijvoegen, dat de behartiging van onze taak als dogmatici niet alleen door de allereerst noodige historisch-kritische bijbelstudie

1) Vgl. Jahrbücher der Protestantischen Theologie, 1876, p. 193.

naar den achtergrond werd geschoven, maar ook heeft moeten lijden en nog lijdt onder den sceptischen geest, waardoor in onzen leeftijd de behandeling van sommige psychologische en metaphysische problemen bestuurd wordt.

Toch mogen wij onze taak als dogmatici niet uit het oog verliezen. En nu ik mij met deze algemeene stelling niet vergenoeg, maar een schets van den aard en den omvang van die taak ga beproeven, heb ik mij aanstonds vrij te waren tegen een en ander mogelijk misverstand, hetwelk mij bij dezen en genen lezer een welwillend gehoor zou kunnen doen derven. Ik ga handelen over „onze" taak, zooals *mij* voorkomt, dat die taak moet worden opgevat. Niets anders wil ik doen dan denkbeelden opperen, ter welwillende overweging aan mijn geestverwanten aangeboden, opdat ook zij over „onze taak als dogmatici" opzettelijk hunne gedachten laten gaan, of aan hunne reeds gevestigde overtuiging in deze de mijne kunnen toetsen. En wat de benaming „dogmatici" betreft: ik gebruik ze ter aanduiding van theologen, die de wetenschappelijke ontvouwing en rechtvaardiging van den inhoud van het Christelijk zelfbewustzijn, of, der Christelijke gemoedsgesteldheid, behartigen. Dat is, meen ik, in overeenstemming met het hedendaagsche spraakgebruik, hetwelk ook aan het woord „dogme" niet meer uitsluitend de beteekenis geeft van een met gezag als onverbeterlijk voorgeschreven leerbepaling.

De aanleiding om thans onze taak als dogmatici te bespreken werd mij gegeven door het Lehrbuch van Dr. Lipsius. Ik kon niet nalaten om zoo spoedig mogelijk met deze nieuwe proeve van de werkkracht en de geleerdheid, waardoor zoovelen van de Duitsche mannen van wetenschap zich plegen te onderscheiden, kennis te maken. Of welk ander woord dan „werkkracht" zal ik bezigen bij een wetenschappelijk bewerkte Dogmatik van 980 §§ op 873 bladzijden, waarvan mijn geëerde ambtgenoot uit Jena getuigt, dat het, na veeljarigen voorbereidenden arbeid, „ein Werk aus einem Guss" is? Deze Dogmatiek bood mij, bij zeer veel wat ik er uit leerde, zooveel aan, waarin ik eigen, langer of korter, gekoesterde denkbeelden vond uitgedrukt, en ook zooveel, waarbij tegenspraak of bedenking zich in mij ontwikkelden, dat ik er van zelf door geleid werd tot opzettelijk overwegen van het antwoord,

dat ik voor mij zou hebben te geven op de vraag: hoe zoudt gij u den aard en den omvang van de taak voorstellen, die wij theologen van de moderne richting als dogmatici hebben te vervullen?

Voordat ik nu mijn antwoord op die vraag uiteenzet ga ik onze lezers met deze Dogmatiek van Prof. Lipsius nader bekend maken. Zij is in twee deelen, die in uitgebreidheid belangrijk van elkander verschillen, verdeeld. Der Erster Theil behandelt in 198 §§ op 143 blz die theologische Principienlehre, en der Zweiter Theil in 767 §§ op 712 blz. das dogmatische System, terwijl de Einleitung 15 §§ op 18 bl. bevat. Het tweede deel ontvouwt het dogmatische systeem in drie Afdeelingen. De eerste behandelt: Die Lehre von Gott; de tweede: Die Lehre von der Welt und vom Menschen; de derde: Die Lehre von dem in Christus erschienenen Heil. In de Inleiding begint de schrijver met deze definitie: Die Christliche Dogmatik ist die wissenschaftliche Darstellung des Christlichen Glaubens oder der religiösen Weltanschauung des Christenthums und des in ihr vorausgesetzten religiösen Verhältnisses vom Standpunkte des Christlichen Glaubens aus und für die Genossen dieses Glaubens, zum Zwecke gemeinsamer Verständigung über den Inhalt desselben und über den diesem Inhalte angemessensten gedankenmässigen Ausdruck. Uit deze definitie blijkt dat de Dogmatiek uitgaat van het recht der godsdienstige wereldbeschouwing van het Christendom, of van de waarheid van het Christelijk geloof. Zij zoekt dat recht niet te bewijzen, want voor de geloovigen is dat recht boven allen twijfel verheven. Het is een practisch doel op hetwelk de dogmaticus het oog heeft, namelijk de dienst der kerkelijke gemeenschap. „Der Dogmatiker hat vor Allem ein religiöses Interesse, dem seine wissenschaftliche Arbeit nur dienen soll; er muss mitten inne stehen in dem religiösen Leben der kirchlichen Gemeinschaft; auch wo seine Kritik das naïve religiöse Leben verletzt, muss er den Zweck verfolgen, demselben nur zur Klarheit über sich selbst und über seinen wirklichen Besitzstand zu verhelfen." Het valt nu aanstonds in 't oog, dat er onderscheid is tusschen de dogmatiek en de wijsbegeerte van den godsdienst. De religionsphilosophie, als „der principielle Theil der Religionswissenschaft", stelt een psychologisch en historisch onderzoek in naar het wezen, den oorsprong van

den godsdienst in het algemeen; naar de wetten die in het godsdienstig bewustzijn gelden en de ontwikkeling daarvan beheerschen; naar de eigendommelijke hoedanigheid van het godsdienstig voelen, kennen en handelen. Maar de dogmatiek is tot het gebied van het Christelijk geloof beperkt en neemt zonder nader bewijs, als haar onderstelling aan, „die objective Realität des religiösen Verhältnisses und die massgebende Geltung der Christlich-religiösen Weltanschauung mindestens für die kirchliche Gemeinschaft, welcher sie zu dienen bestimmt ist." Doch niet alleen moet de betrekking tusschen dogmatiek en religionsphilosophie, maar ook de betrekking tusschen dogmatiek en metaphysica bepaald worden. Lipsius wil niets weten van een „Scholastische Metaphysik". Maar tusschen een Metaphysica, die zich bewust is het gebied der ervaring en dus ook dat der exacte wetenschap te verlaten, wanneer zij zich door middel van de scheppende fantaisie tot de idee van de Eenheid en van het Geheel, van het Oneindige en Eeuwige verheft, en de godsdienstige wereldbeschouwing is nauwe verwantschap, omdat in beide de drang van den menschelijken geest, om zich eene alle bijzondere verschijnsels in een Eenheid samenvattende wereldbeschouwing te vormen, werkzaam is.

Na deze afbakening van de taak der dogmatiek met betrekking tot de wijsbegeerte van den godsdienst en de metaphysica, komt in de Inleiding de betrekking van elke ten dienste der kerkelijke gemeenschap ontworpen dogmatiek tot de in die kerkelijke gemeenschap reeds aanwezige historisch overgeleverde kerkleer ter sprake. Omtrent de „kirchliche Lehrüberlieferung" zegt de schrijver, dat zij als „anerkannter Ausdruck des gemeinsamen Glaubens den einzelnen Gliedern der Gemeinschaft mit dem Anspruche auf massgebende Geltung gegenübertritt". Die autoriteit heeft echter een paedagogisch karakter, zoodat zij niet afsnijdt het recht van de individueele leden der kerkelijke gemeenschap om op die erkende uitdrukking van het gemeenschappelijk geloof kritiek toe te passen, en dus die kerkelijk overgeleverde leer in betere overeenstemming te brengen, zoowel, indien noodig, met het godsdienstig beginsel of het wezen van het Christendom, als met de telkens bereikte hoogte van de algemeene intellectueele beschaving en

ontwikkeling. Lipsius wil iedere nieuwe bearbeiding van de Christelijke dogmatiek in samenhang doen blijven met de overgeleverde kerkelijke leer, als de met gezag bekleede uitdrukking van het gemeenschappelijk geloof. „Die Aufgabe der Dogmatik ist also diese: Erhebung des unmittelbaren Glaubensbewusstseins der Kirche durch kritische Verarbeitung ihrer Lehrüberlieferung in die Form wissenschaftlich durchgebildeter Glaubenserkenntniss". Hij verstaat onder „das Dogma" „der mit kirchlicher Autorität bekleidete lehrhafte Ausdruck des gemeinsamen religiösen Bewusstseins", en zegt dan: „Ihrem geschichtlichen Begriffe nach ist daher die Dogmatik, die wissenschaftliche Verarbeitung des Dogma, oder die wissenschaftliche Entwickelung der Lehre, welche in der Christlichen Kirche als der jedesmal angemessenste Ausdruck ihres gemeinsamen Glaubens zu gelten hat". Uit het begrip van een Dogmatiek, zooals Lipsius dat ontvouwt, vloeit nu van zelve zijn methode van behandeling voort. „Die Dogmatik ermittelt zuerst das religiöse Princip des Christenthums aus der gemeinsamen und individuellen religiösen Erfahrung, legt darnach die geschichtliche Ausprägung dieses Princips in kirchlich überlieferten Lehrbegriffe dar, und entwickelt zuletzt auf Grund einer kritischen Verarbeitung des kirchlichen Lehrstoffes der Inhalt des Christlichen Glaubens in der Form eines zusammenhängenden wissenschaftlichen Systems". „Hierdurch ergeben sich vier Theile der Dogmatik, ein principieller, ein historischer, ein kritischer und ein speculativer, eine Viertheilung, welche bei der Behandlung jedes einzelnen Lehrstücks wiederkehrt." Bij dat „speculatieve" deel zij opgemerkt, dat de schrijver onder „speculiren" of speculatieve philosophie verstaat het overschrijden van het gebied der ervaring, derhalve van het gebied der exacte wetenschap, ten einde te komen tot de voorstelling van „de wereld als een Geheelheid", van het begrip van een „laatste oorzaak", m. a. w.: ten einde te vormen een samenhangende de veelheid tot een Eenheid terugbrengende wereldbeschouwing. „Dieser Trieb nach einer einheitlichen Weltanschauung, wie schon Schleiermacher nachdrücklich geltend machte, ist der Religion wesentlich eigen. Die philosophische Speculation, mag sie auch in manchen modernen Systemen noch so sehr in die Irre gehen, beruht also auf

demselben Grundtrieb, wie die religiöse. Und auch das Organ, dessen beide beim Aufbau ihrer Weltanschauung sich bedienen, ist Ein und dasselbe: es ist nicht die Kraft des abstracten Denkens, sondern des producirenden Anschauens und anschauendes Produciren, mit Einem Worte der Phantasie, wobei man sich nur zu hüten hat, mit diesem Worte den Nebenbegriff leerer Einbildung oder eines willkürlichen Vorstellungsspieles zu verbinden."

Het uit de Inleiding medegedeelde moge voldoende zijn om onze lezers bekend te maken met de opvatting, die Dr. Lipsius van zijn taak als dogmaticus heeft. Ik ga nu op het een en ander uit het Eerste Deel: die theologische Principienlehre, wijzen. Daarin wordt *eerst* over den godsdienst in 't algemeen gehandeld: haar oorsprong en wezen, *dan* over het dogmatische begrip van den godsdienst: „Religion und Offenbarung". Wij vinden hier, in overeenstemming met de definitie van Dr. Biedermann, dat de godsdienst is „die Wechselbeziehung zwischen Gott als unendlichem und dem Menschen als endlichem Geiste", de volgende omschrijving: „Sofern für die dogmatische Betrachtung das Verhältniss, in welchem das menschliche Selbst- und Weltbewusstsein zum Gottesbewusstsein steht, auf einem objectiv realen Verhältnisse zwischen Gott und dem Menschen beruht, bestimmt sie das objective Wesen der Religion als die Wechselbeziehung des göttlichen und des menschlichen Geistes, wie dieselbe als thatsächlicher Gehalt im unmittelbaren Selbstbewusstsein um unser Verhältniss zu Gott und in dem darin zugleich mitgesetzten Bewusstsein um Gottes Verhältniss zu uns enthalten ist". En ten aanzien van de objectieve werkelijkheid dier invloedrijke betrekking van God tot den mensch, verklaart Lipsius dit: „Die objective Realität dieser Wechselbeziehung ist für den Frommen unmittelbar zugleich mit dem Acte seiner religiösen Erhebung selbst als Thatsache seines frommen Selbstbewusstseins gegeben, daher eines Beweises für ihn nicht weiter bedürftig, wogegen ein directer Beweis für sie überhaupt nicht, eine indirecte Begründung des Rechtes sie anzunehmen nur durch die positive Aufstellung und wissenschaftliche Durchführung einer umfassenden religiösen Weltanschauung geliefert werden kann". Deze „Wechselbeziehung" tusschen God en mensch wordt nader aldus om-

schreven. „Das göttliche Moment im religiösen Verhältnisse oder die Selbstbeziehung Gottes auf den Menschengeist ist die Offenbarung, das menschliche Moment oder die Selbstbeziehung des Menschen auf Gott ist die Religion". — In de derde plaats handelt Lipsius in de Principienlehre over „Das religiöse Erkennen". In deze afdeeling komt veel belangrijks voor. Zij schetst een „Theorie des religiösen Erkennens". De godsdienstige kennis of de voorstellingen, die in samensmelting met aandoeningen en uitingen van het godsdienstig gestemd gevoel, het religieuze zelfbewustzijn vormen, drukt, als geheel van subjectieven aard, de objectieve waarheid niet adaequaat uit. „Alles religiöse Erkennen bewegt sich daher nothwendig in Bildern, alle Läuterung der religiösen Vorstellungen aber ist nur ein annähernder Versuch, den der sinnlich-bildlichen Anschauung zu Grunde liegenden geistigen Gehalte im Unterschiede von seiner inadäquaten Vorstellungsform zum Ausdrucke zu bringen, ohne dass das religiöse Denken jedoch jemals die Anwendung von Kategoriën, die dem natürlich-sinnlichen Dasein entlehnt sind, auf das übernatürliche Sein und auf geistige Verhältnisse und Vorgange völlig entbehren könnte". Maar hebben zintuigelijke waarneming en phantasie een onvermijdelijken invloed op de beelden en voorstellingen van het bewuste godsdienstig leven, dan is er natuurlijk een samenhang tusschen die beelden en voorstellingen en de in een of ander tijdperk bereikte hoogte van geestelijke ontwikkeling in 't algemeen, en de door die ontwikkeling beheerschte wereldbeschouwing in 't bijzonder. Bij verandering derhalve van de wetenschappelijke wereldbeschouwing moeten ook die beelden en voorstellingen eene daaraan evenredige verandering ondergaan Die verandering door het kritizeerend verstand in 't leven geroepen raakt niet het godsdienstig gehalte van het vrome zelfbewustzijn maar slechts den dogmatischen vorm van denkbeelden en voorstellingen in dat zelfbewustzijn. „Alle auf Scheidung des thatsächlichen religiösen Gehaltes und der historischen Form einer überlieferten Lehre ausgehende Kritik hat daher ebensowohl eine religiöse, als eine wissenschaftliche Tendenz, indem sie einerseits in den verschiedenen Lehrsätzen das in ihnen ausgedrückte religiöse Grundverhältnis (de wederzijdsche betrekking tusschen God en mensch) nach irgend einer be-

stimmten Beziehung hin wiedererkennt, andererseits das Inadäquate in der überlieferten Vorstellungsform auf ihre subjectiv-psychologische und geschichtliche Bedingtheit zurückführt." Zoo blijft er na elke zoowel in het belang van den godsdienst als van de wetenschap toegepaste kritiek van een overgeleverd dogma een godsdienstig gehalte als rest over: feitelijke gewaarwording en ervaring in het godsdienstig gestemde zieleleven, welke de wetenschappelijke kritiek als gegeven moet eerbiedigen. Lipsius voegt er nadrukkelijk bij, „dass die hier gemeinten Erfahrungsthatsachen und inneren Erlebnisse des menschlichen Geisteslebens nicht am isolirten Individuum für sich, sondern nur an der religiösen Gemeinschaft in ihrer geschichtlichen Entwickelung, an den Einzelnen aber immer nur in ihrer Wechselwirkung mit der Gemeinschaft beobachtet werden können." — In de vierde afdeeling der „theologischen Principienlehre" behandelt Lipsius nu „Die Geschichte der Religion", welke op de aanwijzing uitloopt dat in het Christendom de ethische godsdienst in zijne hoogste volmaking verschenen is, en het Christendom zich daarom doet kennen als de godsdienst, die de strekking en de vatbaarheid heeft om de wereldgodsdienst, de godsdienst van het menschelijk geslacht te worden. Ten laatste wordt door Dr. Lipsius een schets gegeven van het wezen van het Christendom en van het Protestantismus, en van de eischen voor een Christelijke, in 't bijzonder een evangelisch-protestantsche Dogmatiek, welke daaruit voortvloeien. De godsdienstige grondgedachte, „das religiöse Princip des Christenthums ist daher das in Jesu persönlichen Selbstbewusstsein thatsächlich verwirklichte, mittelst des Glaubens an ihn als Thatsache des gemeinsamen und individuellen Bewusstseins sich beurkundende religiöse Verhältniss der Sohnschaft bei Gott, in welchem an die Stelle des Gegensatzes zwischen Gott und Mensch die Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott in ihrem wahrhaft geistigen Sinne, als unmittelbar persönliche Gegenwart des göttlichen Geistes im Menschengeiste, getreten ist." En niets anders dan deze godsdienstige grondgedachte is voor het wezen van het Christendom te houden. Het is de taak van den dogmaticus, dat wezen van het Christendom niet te vereenzelvigen met een of andere van de bepaalde vormen, evenmin met den oorspronkelijk apos-

tolischen of Paulinischen als met een lateren kerkelijken vorm, waarin dat wezen van het Christendom een dogmatische uitdrukking heeft verkregen. Het genoemde „religiöse Princip" van het Christendom omschrijft Lipsius ook met de uitdrukking „die göttliche Offenbarung in Christus". Het Protestantismus is dan „als geschichtliche Entwickelungsstufe des Christenthums das Streben nach Sicherstelllung des „lauteren Evangeliums" oder des reinen Wesens der göttlichen Offenbarung in Christus gegenüber jeder Trübung oder Verkümmerung desselben durch lediglich geschichtlich bedingte, menschliche Lehre und Satzungen".

Ik meen nu genoeg aangevoerd te hebben om de Dogmatiek van Prof. Lipsius te kenschetsen. Het medegedeelde uit de Inleiding en het Eerste Deel „Die theologische Principienlehre" is voldoende om dit werk in zijn aard en aanleg, ook in zijn hooge belangrijkheid en wetenschappelijke waarde te doen kennen. Onder de schrijvers op wie Lipsius zich beroept of naar wie hij, ter vergelijking van zijn opvatting met die van anderen, verwijst, treffen wij van de onzen Scholten aan, bij de behandeling van Determinisme en Indeterminisme, Opzoomer, naar wiens boek over „de Godsdienst", en Tiele, naar wiens Opstellen „over de wetten der ontwikkeling van den Godsdienst" en „over den aanvang en de ontwikkeling van den Godsdienst", in het Theol. Tijdschrift van 1874 en '75, verwezen wordt. Natuurlijk heeft Lipsius ook zijn Dogmatiek bearbeid met doorgaande vergelijking van hetgeen op dat veld geleverd is door Dr. Grimm, in zijn „Institutio theologiae dogmaticae" (2 Aufl. Jena, 1869), door Dr. Al. Schweizer in zijn „Christliche Glaubenslehre" (Leipzig, 1863, 1869 en 1872) en door Dr. A. E. Biedermann in zijn „Christliche Dogmatik" (Zurich, 1869). Men leest of liever bestudeert een boek als dat van Prof. Lipsius niet zonder nadenkende oplettendheid. Onder die voorwaarde zal men zich aan de lange volzinnen en aan de philosophische terminologie, waarmede onze Duitsche naburen dikwerf een gedachte, voor wier ontvouwing wij een of meer volzinnen noodig hebben, in één woord uitdrukken, niet stooten. Onzen schrijver komt de niet geringe lof toe, dat hij zijn denkbeelden volkomen verstaanbaar uitdrukt en geen dogmatische termen bezigt zonder zorg

te dragen dat men wete wat hij er mede bedoelt. Ik wensch dat dit boek in veler handen zal komen. Ook voor de studie van Bijbelsche en Confessioneele theologie is er zeer veel uit te leeren. En, waaraan vooral groote waarde is te hechten, er spreekt uit dit boek een Christelijk gestemd gemoed, dat den schrijver in staat stelde om het „godsdienstig gehalte" dat er ook in de aarden vaten van onhoudbaar gebleken Bijbelsche en kerkelijke begrippen of leerstellingen wordt omgedragen, met fijn gevoel te onderscheiden en met warmte te waardeeren.

Het kan bedenkelijk geacht worden om theologen, voor zoo ver zij de wetenschappelijk samenhangende ontvouwing en rechtvaardiging van hun Christelijke levens- en wereldbeschouwing behartigen, den inhoud dus van hun Christelijk zelfbewustzijn willen uiteenzetten in systematischen vorm, te kenschetsen als dogmatici. Die bedenking hangt dan samen met den zin, waarin men van een Dogmatiek spreekt. Rothe [1]) noemde Dogmatiek „die systematische oder (was damit gleichbedeutend ist) die wissenschaftliche Darstellung der in einer bestimmten Kirchengemeinschaft öffentlich geltenden Kirchlichen Lehre". Schweizer [2]) is van hetzelfde gevoelen. Maar omdat „Dogmen" de door kerkelijk gezag verbindend verklaarde leerstellingen zijn, en de orthodoxe kerkleer opgehouden heeft in de Duitsche en Zwitsersche Protestantsche kerkgenootschappen te heerschen, dus niet meer is de „öffentlich geltende kirchliche Lehre", is een systematische uiteenzetting van die kerkleer of een Dogmatiek niet meer van onzen tijd. Schweizer wil daarom aan de Dogmatiek nevens de Symboliek een plaats geven in de historische theologie. En daar het onprotestantsche denkbeeld van kerkelijk voorgeschreven bindende leerstellingen eveneens tot de geschiedenis moet gaan behooren, worde niet, door een voortgezet gebruik van het woord Dogmatiek, de herinnering aan dat volstrekt verwerpelijke en in de Roomsch-Katholieke kerk thuis behoorende denkbeeld levendig gehouden. Daarom noemt deze geleerde zijn boek niet Dogmatik maar „Glaubenslehre" en omschrijft haar als

1) Vgl. Biedermann, Chr. Dogm. bl. 10.
2) Christ. Glaubensl. Erster Band, bl. 21.

„der wissenschaftliche Ausdruck des evangelisch protestantischen Glaubens auf der gegenwärtigen Entwicklungsstufe". Met alles wat Schweizer over de onwaarde van de oudkerkelijke Dogmatiek voor onzen tijd in 't midden brengt stemt Biedermann in. Ook hij wil in 't wezen der zaak 't zelfde als hetgeen zijn collega de taak noemt van een „wahrhaft protestantischen Glaubenslehre". Toch behoudt hij voor zijn boek den titel van „Christliche Dogmatik". En wel op grond der beteekenis van het woord dogma. Het beteekent een leerstelling, een meening, die in den kring waarvoor zij bestemd is, behoort te gelden. Maar hiermede is het dogma nog niet gestempeld als een met ander dan wetenschappelijk gezag opgelegde en verbindend verklaarde leerstelling. Deze ongunstige beteekenis verkreeg het woord in de Grieksche philosophie door de Sceptici, voor wie alle dogmen, als stellingen die niet enkel op subjectieve maar op objectieve waarheid aanspraak maakten, de beteekenis hadden van met gezag opgedrongen voor wetenschappelijk bewijs onvatbare leerstellingen. En evenzoo in de kerk. Oorspronkelijk was de leer van een of ander kerkgenootschap de uitdrukking van de gemeenschappelijke, ongedwongen gekoesterde overtuiging van de leden van het kerkgenootschap. De dogmen van de kerk golden en werden gehandhaafd met de vrijwillige toestemming van hen, die tot de kerk behoorden. Die dogmen verkregen de ongunstige beteekenis van voor de vrijheid van onderzoek en belijdenis hinderlijke, met de protestantsche beginselen strijdige leerbepalingen eerst voor hen, die aan de maat van de intellectueele en moreele ontwikkeling, welke in de dogmen haar uitdrukking had gevonden, ontwassen waren. Biedermann wil in de dogmatieken van de verschillende afdeelingen der Christelijke kerk de systematisch bewerkte, confessioneele vertakkingen zien van het ééne oorspronkelijke Dogma, hetwelk tot zijn inhoud heeft het grondbeginsel van het Christendom, namelijk de voorstelling van den godsdienst als kindschap van God. Dat grondbeginsel van het Christendom is in de veelheid van dogmen, die in de afdeelingen der Christelijke kerk zijn vastgesteld geworden, in al de bestanddeelen van zijn inhoud ontvouwd. Ieder kerkgenootschap heeft in zijn leer en in de systematische behandeling van die leer een eigenaardige opvatting van dat

grondbeginsel, waardoor het zijn eigendommelijk wezen uitdrukte, neergelegd. Die kerkelijke confessies en dogmatieken worden nu door Biedermann beschouwd als de historische vormen, waarin zich „das Christliche Dogma", hetwelk tot inhoud heeft „das Realprincip des Christenthums, als das constituirende Princip der Christlichen Gemeinschaft", in den loop des tijds heeft voorgedaan. Die historische vormen moeten nu aan het grondbeginsel van het Christendom getoetst en aan een wetenschappelijke kritiek onderworpen worden, waarvan dit dan de uitkomst is, dat zij zooals zij zijn voor onzen tijd onhoudbaar blijken te wezen en er dus een betere leerstellige uitdrukking van „das Christliche Dogma" moet beproefd worden. Op deze wijze komt Biedermann dan ook tot een „Glaubenslehre" voor onzen tijd. Maar hierin ziet hij nu zijn voordeel tegenover Schweizer, dat, door de voorafgaande uiteenzetting en kritiek van de kerkelijke Dogmatiek, zijn Dogmatiek de met noodwendigheid te voorschijn komende verdere ontwikkeling daarvan blijkt te wezen, en zoo derhalve het bewijs van haar recht om voor de eigenlijke Dogmatiek van onzen tijd te gelden medebrengt. Wat Dr Lipsius betreft, hij schaart zich met den titel van zijn boek en zijn doorgaand spraakgebruik aan de zijde van Dr. Biedermann, maar zonder die bepaalde voorkeur van dezen voor het woord „Dogmatik", want hij verwisselt het gedurig met „Glaubenslehre" Prof. Grimm eindelijk, gebruikt „dogmata" in den zin van „Glaubenssätze in wissenschaftliche Fassung", zonder het bijdenkbeeld van kerkelijken ijk of gezag [1]).

Met deze herinnering aan de verschillende beteekenis, waarin het woord Dogmatiek door de genoemde geleerden wordt gebruikt, heb ik mij met voorbeelden gewapend voor de stelling, dat het spraakgebruik niet gebiedt, dat wij Rothe en Schweiser volgen. Wij kunnen aan een wetenschappelijke uiteenzetting en rechtvaardiging van hetgeen voor ons den inhoud van het christelijk zelfbewustzijn uitmaakt den naam van Dogmatiek geven. En om meer dan een reden beveelt die naam zich aan. Heeft het woord dogma van de zijde der sceptici een ongunstige beteekenis ontvangen, hiermede worden dogmata

1) Vgl. Institutio Theol. Dogm. p. 1.

gekenschetst als gevestigde overtuigingen, die in hen door wie zij gekoesterd worden aan geen twijfel onderhevig zijn. Juist het karakter van de voorstellingen en denkbeelden, waardoor het christelijk gestemd zieleleven den vorm van een bewust zieleleven verkrijgt. Behoort het verder tot het wezen van een dogma, dat het een overtuiging uitdrukt die velen als geestverwanten met elkander gemeen hebben en die dus in den kring van die geestverwanten als waarheid geldt, juist daarop maakt ook een wetenschappelijke uiteenzetting van den inhoud van het christelijk zelfbewijstzijn aanspraak, dat zij het subjectieve zelfbewustzijn van den dogmaticus, ontdaan zooveel als mogelijk is van het louter individueele, ontvouwt, opdat ook de geestverwanten hunne overtuiging in die uiteenzetting kunnen uitgedrukt vinden. De ongunstige beteekenis eindelijk, die het woord dogma heeft verkregen van te bevatten een met kerkelijk gezag voorgeschreven overtuiging, ligt niet in den oorspronkelijken zin van het woord, maar werd er aan gehecht door den met het protestantsche beginsel strijdigen gang, dien de historische ontwikkeling der protestantsche kerkgenootschappen genomen heeft. Onveranderlijkheid ligt niet in het begrip van een dogma, maar het hangt af van den aard van de gemeenschap, waarin de dogmata gelden, of zij al dan niet het karakter van onveranderlijkheid aannemen. In het Roomsch-Katholieke kerkgenootschap zijn de dogmata onveranderlijk en derhalve voor ieder die R.-Katholiek wenscht te zijn een gebiedend voorgeschreven letter; in een protestantsch kerkgenootschap zijn de dogmata oorspronkelijk uitdrukkingen van vrije overtuigingen en moeten zij dus, krachtens het protestantsch beginsel, of gewijzigd, of geheel uit de Dogmatiek verwijderd of door andere dogmata vervangen worden, al naar dat door de veranderde overtuigingen van de leden van het kerkgenootschap geëischt wordt. Om al deze redenen is er, dunkt mij, geen bezwaar in het blijvend gebruik van het woord Dogmatiek, ook door zoo anti-confessioneele naturen als wij modernen zijn. En er is ook, hetwelk dat gebruik zeer aanbeveelt. Dogmatiek is de historische term voor een systeem van *christelijke*, dat is *bepaalde zedelijk-godsdienstige* overtuigingen. Ofschoon met het burgerrecht in onze taal begiftigd, is het toch een vreemd woord, en als zoodanig voedt het niet, als

het woord „geloofsleer" het misverstand, dat wezen of hoofdkenmerk van het christelijk geloof in de een of andere leer zou bestaan, zonder wier belijdenis het geloof niet zou aanwezig zijn. Dogmatiek is ook het geijkte woord voor godsdienstige *overtuigingen*; overtuigingen, die haar grond hebben in persoonlijke levenservaring en gemoedsgesteldheid. Ofschoon derhalve de dogmata zelve, als voorstellingen en denkbeelden van een historisch bepaald en dus in den loop des tijds veranderlijk bewustzijn, de tucht der kritische wetenschap behoeven en verlangen, zijn zij, wat haar wezen betreft, uitvloeisels van- en rusten zij op empirisch gegeven werkelijkheden in het menschelijk gemoedsleven; werkelijkheden, die zóó als zij zijn aanvaard of verloochend moeten worden, maar in een zieleleven niet aangebracht of daaruit verdreven kunnen worden ten gevolge van wetenschappelijke betoogen en bewijzen.

Tot het wezen van een Dogmatiek rekent men dit, dat zij voorstellingen en denkbeelden uiteenzet, die velen met elkander gemeen hebben. Ik zeide daar even, dat een Dogmatiek er aanspraak op maakt, dat zij het subjectieve zelfbewustzijn van den dogmaticus, ontdaan zooveel als mogelijk is van het louter individueele, ontvouwt, opdat ook de geestverwanten hunne overtuiging in die uiteenzetting kunnen uitgedrukt vinden. Hierbij doet zich nu de vraag voor: ten behoeve van wie of in welke hoedanigheid hebben wij een taak als dogmatici te vervullen? Wij zijn leden en voorgangers in een van de protestantsche kerkgenootschappen. Nemen wij nu voor een oogenblik aan, dat de bovenvermelde definitie van Rothe juist was, dat de Dogmatik is „die wissenschaftliche Darstellung der in einer bestimmten Kirchengemeinschaft öffentlich geltenden kirchlichen Lehre": hoe zouden wij, hervormden en lutherschen, onze taak dan kunnen vervullen, nu er in beide kerkgenootschappen in dezen tijd geen „öffentlich geltende kirchliche Lehre" is. Voor de aanwijzing daarvan bepaal ik mij tot het kerkgenootschap, waarvan ik zelf lid ben, meenende mij hierin niet te vergissen, dat 't in het Luthersche kerkgenootschap, mutatis mutandis, evenzoo gesteld is als in het Hervormde. En dan wordt het, dunkt mij, door niemand betwijfeld dat de Hervormde kerkleer, die eens algemeen beleden en door de kerkelijke besturen, op grond der Reglementen, gehandhaafd

werd: de leer, die begrepen is in de Nederlandsche Geloofsbelijdenis, den Heidelbergschen Katechismus en de leerregels der Synode van Dordrecht, dat die leer nog maar alleen door een minderheid in onze kerk, namelijk alleen door de volgers der Confessioneele richting, wordt beleden. En ook in kerkrechtelijken zin is die leer niet meer de openlijk geldende kerkleer. Al wordt „de handhaving van de leer der kerk aan allen die, in onderscheidene betrekkingen met het kerkelijk Bestuur belast zijn", in Art. 11 van ons Algemeen Reglement opgedragen, een vergelijking met al de Bijzondere Reglementen, die uit dat Algemeen Reglement zijn voortgevloeid, leert, dat het voorschrift van Art. 11 in beperkenden zin moet verklaard worden, omdat er maar alleen gehoorzaamheid aan „den geest en de beginselen" of aan „het wezen en de hoofdzaak" van die leer in de Bijzondere Reglementen wordt verlangd. En ons kerkgenootschap heeft door het feit, dat men de Afgescheidenen heeft laten vertrekken zonder dat er ernstige officieele pogingen zijn gedaan om ze door vernieuwde handhaving van de oude kerkleer te behouden, ondubbelzinnig te kennen gegeven, dat de leer, die in de Formulieren begrepen is, opgehouden heeft als onze kerkleer te gelden. In samenhang met den gang, dien de dogmatische studiën in onze Nederlandsche theologie genomen hebben, dat de confessioneele dogmatiek is vervangen door bijbelsche dogmatiek, hebben de Formulieren van Eenigheid opgehouden uitdrukking te zijn van de belijdenis van de overgroote meerderheid der voorgangers en leden in ons kerkgenootschap en is de Bijbelsche theologie voor hen bron en regel van de belijdenis geworden. De waarneming van den werkelijken toestand leert, dat de gezamenlijke leden van onze hervormde kerk zich splitsen in even zoovele groepen als er hoofdrichtingen in de verklaring of interpretatie van het Christendom onder ons zijn, de confessioneele, de orthodoxe, de evangelische en de moderne richting. En wanneer wij, zooals behoort, het geringe gehalte van intellectueele ontwikkeling en maatschappelijke beschaving, waardoor de groote meerderheid der confessioneelen zich kenmerkt in aanmerking nemen, dan mogen wij aan hun waarschijnlijk groot aantal niet te veel gewicht hechten.

Men zou mij kunnen herinneren, dat, al kon er in het her-

vormde kerkgenootschap van onzen tijd sprake zijn van de oude kerkleer als een ook thans nog openlijk en algemeen geldende, wij toch niet met een wetenschappelijke uiteenzetting van die kerkleer *onze* dogmatiek zouden kunnen geven, omdat wij in die kerkleer onze overtuiging niet uitgedrukt vinden. Neen dat niet. Maar wij zouden dan in een kerkelijken toestand verkeeren als Prof. Lipsius en de daaruit voor hem voortvloeiende methode kunnen volgen. Hij spreekt (bl. 5) van een „Kirchliche Lehrüberlieferung, welche als anerkannter Ausdruck des gemeinsamen Glaubens den einzelnen Gliedern der Gemeinschaft mit dem Anspruche auf massgebende Geltung gegenüber tritt". Ons Nederlanders van dezen tijd is iets dergelijks met de leer der Confessie niet wedervaren, tenzij wij opgroeiden en gevormd werden in kringen van de confessioneele richting, en wij hebben dus ook geen reden om de methode van Lipsius te volgen, en in onze Dogmatiek op te nemen een kritische bearbeiding van de leerstukken der oude kerkleer als den grondslag voor onze naar de eischen van den tegenwoordigen tijd in te richten Dogmatiek. In dit opzicht komt de methode die Prof. Schweizer in zijn „Glaubenslehre" volgt, meer overeen met de taak die wij hebben. Hij laat de Confessie en haar wetenschappelijke uiteenzetting door de oude dogmatici, als behoorende tot de historische theologie, gewoonlijk rusten, en vermeldt een en ander slechts nu en dan. Wat ons betreft, wij moeten zonder voorbehoud de leer, die in onze Formulieren begrepen is, en hare dogmatische uiteenzetting tot de geschiedenis laten behooren. En dat niet alleen omdat zij, die door aanleg en ontwikkeling voor een moderne opvatting van het Christendom hoofd en hart hebben, aan het standpunt van de oude confessioneele Dogmatiek ontwassen zijn, maar ook omdat er in onzen tijd een belangrijke theologische geleerdheid noodig is om die oude confessioneele Dogmatiek werkelijk goed te begrijpen. Hoe paradox het ook klinken moge, ik geloof dat, buiten den kring van de godgeleerden, onze confessioneele landlieden en hun evenknieën in ontwikkeling onder de stedelingen haar nog het beste verstaan, omdat zij niet doen als de ontwikkelden en beschaafden onder hunne geestverwanten, die nieuwere voorstellingen en denkbeelden onwillekeurig met die oude uitdrukkingen verbinden, en ze zoodoende niet opvatten in haar historische beteekenis.

Uit het daar aangevoerde volgt nu van zelf, dat de kring van geestverwanten of geloofsgenooten, te wier behoeve wij een taak als dogmatici hebben te vervullen, allereerst de kring van hen is, die met ons, in het protestantsche kerkgenootschap, waarin wij leden en voorgangers zijn, der moderne of nieuwe richting zijn toegedaan, of tot haar overhellen. Het is dus niet onmiddellijk het hervormde kerkgenootschap (of een der andere protestantsche kerkgenootschappen) *in zijn geheel* te wiens behoeve wij een dogmatiek hebben te leveren. Ik vorm mij dus van onze taak een ander begrip als Dr. Lipsius van de zijne (bl. 13) „Nicht ohne Weiteres die „jedesmal geltende" Lehre (Schleiermacher), wohl aber diejenige Lehrfassung soll der Dogmatiker darstellen, welche zu einer gegeben Zeit den begründesten Anspruch auf Geltung in der Kirche erheben kann". Onze dogmatiek uit het standpunt van de moderne levens- en wereldbeschouwing maakt er wel een welgegronde aanspraak op, dat haar *in* de hervormde kerk recht van bestaan worde toegekend, maar zij kent aan zichzelve niet de waarde toe van te kunnen gelden als *de* dogmatiek van het hervormde (of Luthersche) kerkgenootschap op de hoogte der huidige ontwikkeling van dat kerkgenootschap. Dat Lipsius dit laatste wil met betrekking tot het kerkgenootschap waarin hij „Kirchenrath" is, blijkt ook uit den titel van zijn boek „Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik". En Schweizer stemt daarin met hem overeen als hij „die Glaubenslehre" noemt (§ 11) „die wissenschaftliche Darstellung des christlichen Glaubens der evangelisch-protestantischen Kirche auf ihrer gegenwärtigen Entwicklungsstufe". Maar de Züricher hoogleeraar ziet toch ook niet voorbij, dat niet alle leden der kerk van onzen tijd in een of andere bepaalde dogmatiek de uitdrukking van hun geloof zouden kunnen vinden. Hij vraagt (§ 16) „Was schadet's denn, wenn die Aufgabe, den Kirchenglauben in 's folgerichtig in sich harmonische System zu erheben, nicht nur immer bloss annähernd, sondern gleichzeitig von Verschiedenen auch verschieden gelöst wird, da sie offenbar einander ergänzen"? En zoo lezen wij dan ook (§ 30) „Orthodoxirende und reformirende Auffassungen müssen neben einander sein, solange und in dem Maasse als die Kirche selbst diesen Gegensatz nicht innerlich aufzuheben vermag; Gegensätze aber, die in der

Kirche sind, stellen sich auch unter den Glaubenslehrern dar, sofern diese den der Gegenwart eignenden Glauben ungleich würdigen". Hiermede dan in overeenstemming kennen wij aan onze Dogmatiek niet de waarde toe van te kunnen gelden als *de* Dogmatiek van het huidige hervormde kerkgenootschap. Indien wij het deden, zouden wij in strijd met de beginselen van het Protestantisme handelen. Ik geloof niet te dwalen als ik het eerste beginsel of de eerste grondgedachte van het Protestantisme in den ernstigen toeleg gelegen acht om het echte Christendom of het „zuivere Evangelie", zooals dat in den Bijbel is te vinden, te omhelzen. De kennis van dat Evangelie kan echter niet anders dan door *interpretatie* van den Bijbel verkregen worden. En verwerpt de Protestant de voor onfeilbaar en authentiek uitgegeven interpretatie van de Roomsch-Katholieke kerk, hij heeft voor zijn interpretatie niet den steun van eenig voor onfeilbaar te houden gezag. Hieruit vloeit nu het tweede beginsel van het Protestantisme voort, dat van het vrije onderzoek en de daarmede samenhangende gewetensvrijheid, dat is: de vrijheid om het antwoord op de vraag of men wezenlijk het „zuivere Evangelie" of het echte Christendom, ontdaan van alle daaraan vreemde bijvoegsels, heeft gezocht en nu ook omhelst, in de eigen, persoonlijke, zedelijke overtuiging te vinden. Wel nu, bestaan er in het hervormde kerkgenootschap andere richtingen dan de onze, groepen van leden en voorgangers naast ons, die door hun interpretatie van den Bijbel tot een andere opvatting omtrent het „zuivere Evangelie" dan wij komen en dus ook tot een andere Dogmatiek; wij zouden hun, in zedelijken zin, gewetensdwang aandoen, wanneer wij onze Dogmatiek hun aanbevalen of opdrongen als een uitdrukking van christelijke overtuigingen, die ook de hunne zou kunnen of zou moeten zijn. Maar met het oog op die beginselen van het Protestantisme is het nu ook, van den anderen kant, boven twijfel verheven, dat onze Dogmatiek er een welgegronde aanspraak op heeft, dat haar *in* het hervormde kerkgenootschap recht van bestaan worde toegekend. Er is slechts ééne voorwaarde, waaraan wij hebben te beantwoorden, maar een voorwaarde is het, die even eens voor de confessioneelen, orthodoxen en evangelischen als voor ons modernen bestaat. Zij is deze, dat ieder werkelijk ten volle in zijn ge-

moed verzekerd zij, dat ieder niet de minste aanklacht van zijn geweten verneme, wanneer hij zich zelven een toestemmend antwoord geeft op de vraag, of hij werkelijk met zijn opvatting betreffende het zuivere Evangelie en met zijn bezitten en najagen van de daaruit voortvloeiende zedelijk godsdienstige gemoedsgesteldheid recht op den naam van een protestantsch christen heeft. Niemand kan die vraag beantwoorden voor zijn naaste.

Onze dogmatiek moet er dus eene zijn ten behoeve van hen die in het kerkgenootschap waartoe wij behooren de moderne richting volgen. Doch hiermede is de kring, waarin wij als dogmatici een taak te vervullen hebben, nog niet genoeg beperkt. Er heerscht onder ons modernen een zeer belangrijk verschil, juist in dogmatische overtuiging. Als uitkomst van de tusschen „ethischen" en „intellectualisten" gevoerde debatten zou ik durven noemen: onze gebleken overeenstemming in de opvatting van den godsdienst als eene op persoonlijke levenservaring gegronde en door levenservaring onderhouden gemoedsgesteldheid en levensrichting, onze handhaving van het zedelijk idealisme tegenover het empiristisch utilisme. Maar tevens is ook gebleken, dat de voorstellingen en denkbeelden, met de hulp waarvan ethischen en intellectualisten de aandoeningen, uitingen en toestanden van hun gevoel in hun zelfbewustzijn bezitten, nog al in een en ander opzicht onderscheiden zijn. Met één woord: wij kunnen ons zelven in elkanders Dogmatiek nog niet vinden. De voorname grond van dat verschil tusschen ons is deze, dat wij, „intellectualisten", het zedelijk godsdienstig leven niet wetenschappelijk verklaarbaar achten, tenzij wij het in verband brengen met metaphysische waarheden, en wij dientengevolge aan onze metaphysische overtuigingen een belangrijken invloed toestaan bij het vormen van onze dogmatische overtuigingen; de „ethischen" daarentegen godsdienst zonder „metaphysica" willen. Dat verschil acht ik niet onoverkomelijk. De hoop, dat wij in wijsgeerige zienswijze nader en nader tot elkander zullen komen, laat ik niet varen. En daarom heb ik er vollen vrede meê, dat wij voorshands de volvoering van onze taak als dogmatici nog wat laten rusten, namelijk, dat er nog vooreerst door niemand onzer een afgewerkte Dogmatiek geleverd wordt. Wij hebben,

dunkt mij, nog vooreerst al onze aandacht op de problemen te richten, die in „de wijsbegeerte van den godsdienst" thuis behooren, en welke door Dr. Lipsius gedeeltelijk in het eerste deel der Dogmatiek: „Die theologische Principiënlehre", ter sprake worden gebracht. Met het oog op het boven vermelde verschil tusschen „intellectualisten" en „ethischen" reken ik tot die problemen, vooreerst, de vraag naar den oorsprong van metaphysische beschouwingen en overtuigingen, waarvan niemand het feitelijk bestaan in het denkend leven van het menschelijk geslacht zal ontkennen. Zijn die beschouwingen louter het uitvloeisel ven een arbeiden met abstracte denkbeelden en met voorstellingen van de phantasie, waarbij het bewustzijn omtrent den aard en de grenzen van het menschelijk kenvermogen ontbreekt; of ligt veeleer de oorsprong van metaphysische beschouwingen en overtuigingen in een wezenlijke en met noodwendigheid zich voordoende eigenaardigheid van het menschelijk zieleleven? Vervolgens, de vraag: welke is de betrekking tusschen hetgeen voor metaphysische waarheid wordt gehouden en de voorstellingen en denkbeelden, met welke het zedelijk godsdienstig gemoedsleven optreedt in het zelfbewustzijn en aan welke dat leven de richting voor zijne handelingen ontleent, daar die voorstellingen en denkbeelden allen met het zintuigelijk waarnemen samenhangen en aan den invloed daarvan nooit geheel kunnen onttrokken worden? Met betrekking tot deze en verwante vragen vindt men belangrijke en juiste opmerkingen bij Lipsius en ook bij Biedermann. Maar wat zoo door deze geleerden in een eerste deel van de Dogmatiek zelve wordt geplaatst, zou ik voor mij liever niet in de Dogmatiek zelve opgenomen zien, maar in de „Religionsphilosophie", die met de „godsdienstgeschiedenis" den grondslag uitmaakt van onze Dogmatiek. Hem die uit de onzen als dogmaticus wilde optreden, zou ik in overweging geven om in een Inleiding naar die gedeelten uit „de geschiedenis en de wijsbegeerte van den godsdienst" of „de godsdienstwetenschap" te verwijzen, waardoor het recht en het karakter van een Christelijke Dogmatiek uit ons standpunt in 't licht wordt gesteld, om dan hetgeen uit die gedeelten tot een juiste beoordeeling van die Dogmatiek gerekend werd noodig te zijn als „ontleende grondstellingen" mede te deelen. Tusschen de

Dogmatiek van een die tevens wijsgeer is, en een bewerking van „de wijsbegeerte van den godsdienst", als een arbeid, welke uit den aard der zaak alleen door een wijsgeer, en wel door een die ten minste niet geheel en al vreemd is aan de ervaring der godsdienstige gemoedsgesteldheid, geleverd kan worden, is overeenkomst, maar ook een belangrijk verschil. Een wijsbegeerte van den godsdienst is bestemd voor allen, die een wijsgeerige verklaring van al de verschijnsels in het menschelijk zieleleven in den kring van hunne studie opnemen; een dogmatiek is bestemd voor geestverwanten in het ervaren en behartigen van zedelijk-godsdienstig leven. Wij beoefenen de wijsbegeerte van den godsdienst niet in onze hoedanigheid van voorgangers en leden in een protestantsch kerkgenootschap, maar wel behartigen wij in die hoedanigheid de Dogmatiek. En ook indien voor ons hervormden, bij den (thans niet zoo onmogelijken) ondergang van de heerschappij der beginselen van het Protestantisme in ons kerkgenootschap, het uittreden uit dat kerkgenootschap eens onvermijdelijk mocht worden, dan zouden wij toch in een nieuwe Christelijk Protestantsche gemeente voor een kring van geestverwanten, en dus in de hoedanigheid van leden eener godsdienstige gemeenschap, als dogmatici optreden. Op grond van aard en bedoeling van dogmatischen arbeid houd ik het dan ook voor een zeer gelukkige en met den eisch der onbevooroordeelde beoefening van den cyclus der wetenschappen overeenstemmende uitkomst, dat in de Wet op het Hooger Onderwijs wel een Faculteit der Godgeleerdheid voorkomt, maar de dogmatiek niet is opgenomen onder de Universitaire leervakken.

Het zou wel een zeer vreemd misverstand zijn, wanneer iemand in het boven geschrevene de verklaring vond afgelegd, dat wie in Nederland het historisch-kritische standpunt op het veld der theologie innemen, nog niet een Dogmatiek bezitten, dat is: nog niet bezitten een wetenschappelijk aangelegde en methodisch ingerichte beschouwing van den inhoud van hun Christelijk zelfbewustzijn. Toch is ook dat misverstand mogelijk. Daarom nog twee opmerkingen ten slotte. Omdat de wetenschap geen bijzonder vaderland heeft, zien wij niet in Dogmatieken, als van Schweizer, Biedermann en Lipsius, Zwitsersche en Saksische Dogmatieken, maar den arbeid van

uitgelezen medearbeiders op het gebied der onafhankelijke theologie, met wie wij ons, behoudens een dikwerf niet onbelangrijk verschil in bijzonderheden, geestverwanten gevoelen, en wier arbeid wij dus ook voor ons bestemd rekenen en met dankbaarheid gebruiken. En, mijn tweede opmerking: al kunnen wij nog niet wijzen op een door iemand onzer geleverde afgewerkte Dogmatiek, wij hebben haar hetzij bijna afgewerkt, hetzij in meer dan breede omtrekken niet pas sedert gisteren en eergisteren in hart en hoofd; en niet weinigen onzer hebben in de leerredenen, die zij hielden, reeds de belangrijkste gedeelten van onze Dogmatiek, maar dan in overeenstemming met de eischen van den kansel, zeer dikwerf behandeld.

Groningen, F. W. B. VAN BELL.
Nov. 1876.

BIJDRAGEN TOT DE KRITIEK EN EXEGESE VAN HET N. TESTAMENT.

II.

I Cor. VII, vs. 17—22.

17. Εἰ μὴ ἑκάστῳ ὡς ἐμέρισεν ὁ Θεός, ἕκαστον ὡς κέκληκεν ὁ Κύριος, οὕτω περιπατείτω· καὶ οὕτως ἐν ταῖς ἐκκλησίαις πάσαις διατάσσομαι. 18. Περιτετμημένος τις ἐκλήθη; μὴ ἐπισπάσθω. Ἐν ἀκροβυστίᾳ τις ἐκλήθη; μὴ περιτεμνέσθω. 19. Ἡ περιτομὴ οὐδέν ἐστι, καὶ ἡ ἀκροβυστία οὐδέν ἐστιν, ἀλλὰ τήρησις ἐντολῶν Θεοῦ. 20. Ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει ᾗ ἐκλήθη, ἐν ταύτῃ μενέτω. 21. Δοῦλος ἐκλήθης; μή σοι μελέτω· ἀλλ' εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι. 22. Ὁ γὰρ ἐν Κυρίῳ κληθεὶς δοῦλος, ἀπελεύθερος Κυρίου ἐστίν· ὁμοίως καὶ ὁ ἐλεύθερος κληθεὶς, δοῦλός ἐστι Χριστοῦ·

Daar is in dat vijftal verzen, bij een nauwkeurig onderzoek, veel dat het vermoeden wettigt, dat ook hier eene onbevoegde hand het oorspronkelijk apostolisch redebeleid met een paar nuttige vermaningen heeft verrijkt. Zoo is al aanstonds de wijze, waarop vs. 17 met zijn voorganger samenhangt, een punt van groot bezwaar. Het εἰ μὴ, waarmede vs. 17 aanvangt is al sedert eeuwen eene ware crux interpretum. Dat met dit εἰ μὴ eene uitzondering op het voorafgaande wordt aangeduid, zien de uitleggers in, maar zij lijden allen schipbreuk, zoodra het geldt den inhoud dier uitzondering en haar logisch verband met de hoofdstelling aan te geven. In vs. 16 betoogt Paulus, dat in een huwelijk tusschen een geloovige en ongeloovige, de geloovige partij geene de minste zekerheid heeft, dat zij de ongeloovige, door tot elken prijs met haar verbonden te blijven, zal behouden, welke onzekerheid in het oog des apostels

een afdoende grond is voor het berusten in eene echtscheiding, die van de ongeloovige partij uitgaat. Met εἰ μὴ wordt nu in vs. 17 eene uitzondering voorgedragen, d. w. z. één of meer gevallen waarin, volgens Paulus zelven, zijne redeneering niet zou opgaan. Doch in plaats daarvan dient εἰ μὴ tot inleiding eener algemeene stelling, die, hoe voortreffelijk op zich zelf, met het voorafgaande niets gemeen heeft, en wel allerminst eene uitzondering op, of beperking van dat voorafgaande kan heeten. Men leze slechts onbevooroordeeld hetgeen er eigenlijk staat: „Want wat weet gij, vrouw, of gij den man zult zaligmaken? Of, wat weet gij, man, of gij uwe vrouw zult zaligmaken? Tenzij gelijk God aan een iegelijk heeft uitgedeeld, gelijk de Heer een iegelijk geroepen heeft, dat hij alzoo wandele"; en ik geloof, dat niemand mij van oneerbiedigheid zal beschuldigen, als ik deze redeneering alles behalve duidelijk en verstaanbaar noem. Wie zich echter bezwaard mocht gevoelen dit vonnis te onderschrijven, dien raad ik aan de uitleggers te raadplegen. Meyer, de exegeet, die nooit verzuimt bij moeilijke plaatsen de meer of minder gelukte pogingen zijner voorgangers breedvoerig op te sommen, zal hem eene ruime keus tusschen de uiteenloopendste verklaringen voorleggen, en de bezadigde de Wette schroomt niet, nog eer hij zelf aan de verklaring van εἰ μὴ zich waagt, de belijdenis te doen: „Nichts ist schwieriger als diese Conjunction." Reeds Theophylactus wist geen anderen uitweg, dan εἰ μὴ eenvoudig voor ἀλλὰ te nemen; eene vrijheid, die als een doorhakken van den knoop wel aantrekkelijk is, maar daarom reeds ten strengste is te veroordeelen. Theodoretus slaagt niet veel beter, als hij aan het εἰ μὴ de naastvolgende woorden: ἑκάστῳ ὡς ἐμέρισεν ὁ Θεὸς tot inhoud geeft, en den zin voorslaat: „Nescis enim, an salvum eum facturus sis, nisi prout quemque Deus adjuverit", eene verklaring, over welker onmogelijkheid wij geen woord behoeven te zeggen. En wat van deze beide christelijke oud-vaders geldt, is op al hunne opvolgers toepasselijk. Noch Erasmus, noch Luther, noch Beza zijn er in geslaagd de egyptische duisternis van het εἰ μὴ te verdrijven. Rosenmuller, Flatt, Olshausen, Pott, Vater, Rückert, Homberg, Hammond, Rinck, en hoe zij verder heeten, de geleerden van onzen tijd, die aan het εἰ μὴ hunne krachten hebben geoefend, zij zijn

allen op dat onverklaarbaar voegwoord gestrand, en hebben verklaringen bedacht, die voortreffelijk zouden zijn, als zij slechts houdbaar waren. De Wette ziet er niets anders op, dan in Godsnaam met zoovele voorgangers εἰ μὴ in de beteekenis van ἀλλὰ te nemen, of het als een πλὴν op te vatten, of met Olshausen het als synoniem met „nur" slechts te verklaren. En Meyer, die terecht den staf over zulke gewelddadige noodmiddelen breekt, weet echter, als hij zelf aan het verklaren gaat, niet veel beters ons te geven. Want, schrijft hij: „εἰ μὴ führt eine Exception von τί οἶδας ein: *Ausgenommen* (*das*, *die Verbindlichkeit*, *wisset ihr*) *Jeder wandele*, *u. s. w.* Deze verklaring toch laat het εἰ μὴ al even onverstaanbaar, evenmin als het ons opheldert, hoe vs. 17 eene uitzondering op vs. 16 kan worden genoemd. Hoe men zich ook wende en keere, vs. 17 moet behelzen eene exceptie òf op vs. 16, òf op het voorafgaand redebeleid in zijn geheel. Het laatste is evenwel onmogelijk, want daar dat redebeleid eene aanprijzing is van den regel, dat ieder in de omstandigheden, waaronder hij geroepen was, zooveel mogelijk moest blijven, zou de uitzondering op dat redebeleid in vs. 17 gelijk zijn aan den inhoud daarvan, quod absurdum. De exceptie dient derhalve op de stelling, in vs. 16 uitgesproken, te zijn gemaakt, en nu zet ik het den kundigsten exegeet om aan te toonen, dat vs. 17 inderdaad daarvoor gelden kan. Voor het oogenblik stappen wij hiermede van het εἰ μὴ af. Straks zullen wij er toe terugkeeren, om, met behulp dier onverklaarbare conjunctie, het oorspronkelijk Paulinisch betoog te herstellen.

Deze zwarigheid om het εἰ μὴ, als inleiding eener uitzondering op het voorafgaand betoog bevredigend te verklaren, heeft natuurlijk op de interpretatie der geheele pericope een nadeeligen invloed. Als bestanddeel van het Paulinisch redebeleid, moet zij op de een of andere wijze daarmede worden verbonden en den draad aangewezen, die het geheel aan elkander rijgt. Nu zijn alle uitleggers het hierin eens dat, hoe men ook εἰ μὴ opvatte, vs. 17 den algemeenen regel voordraagt, in welken de apostel, om zoo te zeggen, zijne voorafgaande redeneering samenvat. Die regel is, dat „gelijk God aan een iegelijk heeft uitgedeeld, gelijk de Heer een iegelijk geroepen had, hij alzoo moest wandelen". Die regel was en bleef van kracht, in weer-

wil van alle uitzonderingen, die daarop in het voorafgaande waren toegestaan. Dan echter doet zich een ander bezwaar op, en wel dit, dat wij vragen, hoe kon Paulus in dat geval aan den regel de woorden toevoegen: καὶ οὕτως ἐν ταῖς ἐκκλησίαις πάσαις διατάσσομαι? Die woorden toch geven strikt genomen te kennen, dat al hetgeen Paulus in het voorafgaande omtrent het huwelijk aan de Korinthers mededeelt, niets anders was dan de regeling, die hij aan alle gemeenten zonder onderscheid voorschreef, en thans ook aan de Korinthers oplegde. Doch bij eenig nadenken bevinden wij, dat die opvatting aan het ongerijmde grenst. Want wij moeten dan noodwendig onderstellen, dat in alle gemeenten zich ten aanzien van het huwelijk dezelfde omstandigheden hadden voorgedaan, die te Korinthen zich vertoonden, en wel bepaald zich voorgedaan sedert het tijdstip, waarop de apostel Achaië had verlaten om naar Jerusalem te reizen. Stellen wij ze in de overige gemeenten vroeger, dan wordt het onverklaarbaar, hoe Paulus, in weerwil dat hij ruim anderhalf jaar te Korinthen had gewoond, een punt van zooveel gewicht, dat hij bereids overal had geregeld, aldaar kon hebben verzwegen. Stellen we ze daarentegen later, dan moeten wij aannemen, dat Paulus op zijne reis door Syrië, Galatië en Phrygië, die hij na zijn vertrek van Jerusalem ondernam, in alle gemeenten dezelfde onzekerheid omtrent het huwelijk had aangetroffen, die hem ook uit Korinthen per brief was bekend gemaakt. Dat dit laatste tamelijk onverklaarbaar is, zal wel geen betoog behoeven. Een oplettend onderzoek van het voorafgaande in H. 7 doet ons zien, dat wij hier hebben te doen met eene aangelegenheid, die 't eerst te Korinthen op den voorgrond was getreden, en den apostel zelven geheel nieuw was. Was het nu voor het eerst, dat Paulus dit punt behandelde, naar aanleiding van een schrijven door de Korinthers aan hem gericht, dan kon hij kwalijk den regel, dat ieder met betrekking tot den huwelijkschen staat moest blijven in den staat, waarin hij bij zijne roeping tot Christus verkeerde, reeds aan alle gemeenten hebben voorgeschreven. Of zullen wij soms uit de verlegenheid ons redden door de bewering, dat Paulus, uit vrees dat zijne wenken te Korinthen geen gunstig onthaal zouden vinden, zich van eene kleine noodleugen bediend heeft, en om bij voorbaat

den tegenstand dien hij duchtte te breken, die wenken voordroeg als den algemeenen regel, dien hij voor alle gemeenten verordende? Daaraan is wel niet te denken, want dit zou eene door niets gerechtvaardigde blaam op het zedelijk karakter van den grooten kruisgezant zijn.

De uitleggers hebben dit bezwaar gevoeld, en daarom den apostolischen regel gegeneraliseerd. Volgens hen moet het ἑκάστῳ ὡς ἐμέρισεν ὁ Θεὸς, ἕκαστον ὡς κέκληκεν ὁ Κύριος in veel ruimeren zin worden opgevat en niet van den gehuwden of ongehuwden staat, maar van de levensomstandigheden, waarin de geloovigen bij de aanneming van het evangelie verkeerden, worden verstaan. De regel vs. 17, zeggen zij, is het geheel, waartoe het huwelijk als een onderdeel behoort. Het volgende, vs. 18 enz leert immers duidelijk en klaar, dat hier van den ganschen uiterlijken toestand der Christenen spraak is. Wij moeten dus den zin van 's apostels woorden vs. 17 aldus omschrijven: „Wat daarvan (het betoogde in H. 7, vs. 1—16) ook zij, de algemeene regel is en blijft, dat de Christen in zijne uiterlijke levensomstandigheden moet blijven. De afwijking, die ik, Paulus, met betrekking tot het huwelijk u toesta, geldt niet van andere dingen, als afkomst, stand, beroep, enz. Voor deze zaken blijft het bij den regel, dien ik aan alle gemeenten opleg, en waaraan ook gij u dient te onderwerpen." Hoe bevredigend nu bij den eersten opslag die verklaring ook schijnt, toch kan zij ons niet voldoen, zoodra wij haar in ernstige overweging nemen. Wel neemt zij het bezwaar weg, dat in de beperking van den regel tot de huwelijksaangelegenheden is gelegen, maar zij maakt het καὶ οὕτως ἐν ταῖς ἐκκλησίαις πάσαις διατάσσομαι niet duidelijker. Wij hebben hier een gebod, dat blijkbaar voor de Korinthers nieuw was, en het beroep op *alle* gemeenten kan slechts dienen, om het voor hen aannemelijk te maken, gelijk reeds Theophylactus erkende, die zoo treffend aanteekent: ἵνα τῷ ἔχειν καὶ ἄλλους κοινωνοὺς προθυμότεροι περὶ τὴν ὑπακοὴν διατεθῶσι. Het voorschrijven van dien regel kan dus slechts het gevolg zijn geweest van eene beweging in tegenovergestelden zin, die na 's apostels vertrek uit Korinthen bij de gemeenten zich had geopenbaard. Anders toch is het, zooals wij boven reeds opmerkten, onverklaarbaar, dat Paulus eene zaak van zooveel belang tijdens zijn verblijf in Achaië nooit zou hebben

aangeroerd. Hebben wij nu een eenigszins afdoenden historischen grond voor de meening, als zou, in den betrekkelijk korten tijd, die sedert 's apostels vertrek uit Korinthen was verloopen, in de gemeenten een algemeene zucht naar verandering der bestaande levensomstandigheden zijn ontwaakt? Mijn antwoord op die vraag is, er bestaat daarvoor geen de minste grond. Ja, ik ga verder, en beweer, dat de regel, dien Paulus hier zegt aan alle gemeenten voor te schrijven, zoo onafscheidelijk met de belijdenis van het evangelie samenhing, en daaruit zoo noodzakelijk voorvloeide, dat hij in het geheel niet behoefde voorgeschreven te worden, en in elk geval terstond met de aanneming van Christus ter spraak moest komen. Die regel toch bevat niets anders dan de wereldbeschouwing, die de eerste Christenen als vrucht hunner gemeenschap met den Heer zich toeeigenden. Paulus zelf spreekt haar uit als hij vs. 19 vlg. schrijft: „Dit zeg ik, broeders, dat de tijd voorts kort is, opdat ook die vrouwen hebben mogen zijn als niet hebbende, en die weenen als niet weenende; en die blijde zijn als niet blijde zijnde, en die koopen als niet bezittende; en die deze wereld gebruiken als niet misbruikende. Want de gedaante dezer wereld gaat voorbij". Alle Christenen van dien tijd deelden in deze opvatting van het aardsche. Ook de Korinthers waren daarvan zoo doordrongen, dat juist de overtuiging, dat de tijd kort was, en het gelaat dezer wereld voorbijging, het gemoedsbezwaar had te voorschijn geroepen, of en in hoeverre het nog voor den Christen oirbaar was een huwelijk aan te gaan, of de reeds bestaande huwelijksgemeenschap voort te zetten. En geen wonder! Wie het uitzicht heeft om binnen weinige maanden de hoogste zaligheid te zullen ontvangen, die gevoelt zich geheel los van het aardsche, en loopt oneindig meer gevaar alle gemeenschap met de wereld prijs te geven en te verzaken, dan naar eene verandering zijner aardsche omstandigheden te haken, en ze voor een anderen en gunstiger toestand naar deze wereld te willen verruilen. Zulk een mensch is in beginsel aan de aarde ontgroeid en onttogen; hij is der wereld met hare begeerlijkheden gestorven; het tijdelijke is met zijne lusten en lasten zoo goed als te niet gedaan; vreugde en droefheid, stand en beroep, aanzien en rijkdom, armoede en ontbering, het is hem alles onverschillig geworden; het hoogste en uiterste

dat van hem als aardbewoner nog is te vergen, is, dat hij geduld oefene en aan de wereld zich niet geheel onttrekke. Maar hem te verbieden naar eene verandering zijner uiterlijke omstandigheden te trachten is geheel overbodig, want dat verbod onderstelt eene verkleefdheid aan het wereldsche, die met zijne roeping als Christen strijdt. Het vast geloof aan de op handen zijnde parousie des Heeren plaatste de aarde met al hare belangen in een licht, dat het aan den Christen onmogelijk maakte zich aan haar dienstbaar te betoonen. Er was dus niet de minste reden, om die wereldbeschouwing als een nieuw gebod aan de Korinthers voor te dragen, noch minder om haar met een beroep op *alle* gemeenten aannemelijk te maken. Want er was niet één onder de Korinthische geloovigen, die aan haar niet met hart en ziel was verkleefd. Het is verder ongerijmd te onderstellen, dat alleen te Korinthen het „een ieder blijve en wandele in de levensomstandigheden, waaronder hij geroepen is", niet de natuurlijke en noodzakelijke vrucht van de belijdenis des evangelies zou zijn geweest. Zoo plechtig als hier, met het beroep op eene hoogere goddelijke beschikking, dat onvermijdelijk gevolg der bekeering tot het Christendom wordt voorgedragen, wekt bij ons terecht bevreemding. Wat moet de ontevredenheid groot zijn geweest, als zij zulk eene nadrukkelijke herinnering noodig maakte! Eerst waar de parousie van Christus op den achtergrond is getreden, en het genot der toekomstige heerlijkheid naar gene zijde van het graf verplaatst; waar dus de troost, dat de tijd kort is, veel van zijne kracht heeft verloren en de aardsche betrekkingen met hunne lasten en bezwaren weder tot hun recht beginnen te komen, daar wordt de herhaalde plechtige verkondiging van den regel vs. 17 van pas. Zoo weinig als de eerste Christenen, met het oog op de parousie des Heeren, er aan konden denken eene verandering in het door God hun toebeschikte aardsche levensdeel te wenschen, zoo verklaarbaar wordt aanstonds diezelfde begeerte, als dat deel een geheel leven omvatte, en de karig bedeelde zich in het midden eener gemeente bevond, waarin velen, die dezelfde hoop voor de toekomst bezaten, desniettemin in zoo veel gunstiger omstandigheden naar de wereld verkeerden. M. a. w. de nadrukkelijke vermaning, die ten tijde des apostels geheel overbodig mocht heeten, was

een tachtig jaren later, onder geheel gewijzigde omstandigheden alleszins nuttig Letten wij dus op de onmogelijkheid eener goede verklaring van εἰ μὴ, en voegen wij daarbij het door mij betoogde omtrent het bevreemdende eener zoo nadrukkelijke prediking van een voorschrift, dat voor de eerste Christenen als het ware van zelf sprak, dan zien wij daarin eene bevestiging van onzen twijfel, of vs. 17 en vlg. wel uit de pen des apostels is gevloeid.

Dat het werkelijk met de verklaring onzer pericope niet zoo gemakkelijk toegaat, als de uitleggers ons willen doen gelooven, leert het verband tusschen vs. 17 en het volgende. Ware toch vs. 17 niets anders dan de samenvatting van het voorafgaand betoog onder den algemeenen regel, dien Paulus als bekend bij zijne lezers onderstelt, dan, zouden wij zeggen, behoefde de apostel aan dien regel zelven niets meer toe te voegen, en kon hij gerust tot de behandeling van een ander punt (περὶ δὲ τῶν παρθένων vs. 25) overgaan. Dit is echter niet het geval, maar de schrijver blijft bij dien regel toeven om daarvan eene toelichting en nadere toepassing te geven op gevallen, welke met zijn betoog aan de Korinthers in geen den minsten samenhang staan. De commentatoren stappen als één man over die zwarigheid heen. De Wette vergenoegt zich met de aanteekening: „Die Anwendung auf den vorliegenden Fall; dass wenn Einer als Ehegatte, und zwar einer Unglaubigen, berufen sey, er die Ehe nicht zu trennen suchen solle, — macht der Ap. nicht, dagegen führt er andere Beispiele an", waarna hij met de woorden: *Erstes Beispiel*, tot de interpretatie van vs. 18 overgaat. De vraag hoe de apostel tot die bevreemdende uitweiding komt, laat hij wijselijk onbeantwoord. Ook Meijer zegt bij vs. 18: „Allgemeine (nicht blos auf Christen gemischter Ehen bezügliche) beispielsweise Erläuterung dieses Gebots", maar laat ons verder in het donker rondtasten, hetgeen dubbel opmerkelijk is, omdat hij ons naar den kerkvader Theodoretus verwijst, die zeer terecht opmerkt: εἶτα συνήθως ἀπὸ τοῦ προκειμένου εἰς ἕτερα μεταβαίνει, πᾶσι νομοθετῶν τὰ κατάλληλα. Want zoo ergens dan hebben wij hier een μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, die wel eenige toelichting behoefde, omdat zij in het redebeleid hoegenaamd geen rechtvaardiging vindt. Men neme slechts den

logischen gang der Paulinische redeneering, zooals Meyer dien ontwikkelt, om de zwarigheid geheel te peilen. „Over de punten door u in uw schrijven voorgelegd," zoo redeneert de apostel, „wil ik u mijn gevoelen mededeelen. Wat het huwelijk aangaat, daaromtrent staat dit en dat vast, moet gij dit en dat in het oog houden, maar tevens dit en dat bedenken en hiervoor en daarvoor u wachten, alles echter behoudens den u bekenden en door mij aan alle gemeenten voorgedragen regel, dat ieder moet blijven in de levensomstandigheden, waaronder hij geroepen is. Is b. v. iemand geroepen als een besnedene enz." Is nu bij deze verklaring van het Paulinisch betoog dat voorbeeld niet allervreemdst? Wat noopt den apostel toch om den algemeenen regel, die als afsluiting zijner redeneering moet dienen, als een geheel nieuw punt opzettelijk te gaan toelichten? Eene zaak, die zoo uitvoerig met voorbeelden moet worden opgehelderd, kan kwalijk als eene zaak worden beschouwd, die aan alle Christenen bekend is. Want wie met voorbeelden gaat ophelderen geeft daardoor te kennen, dat hij dingen voordraagt, die aanleiding tot misverstand en verkeerde toepassing kunnen geven, in zooverre als zijne lezers of hoorders daarmede nog niet genoegzaam bekend en vertrouwd zijn. Wij hebben hier dus een regel, dien Paulus zich gedrongen gevoelt opzettelijk toe te lichten, maar daarmede vervalt de gewone interpretatie, die in vs. 17 de algemeen bekende en erkende stelling ziet, waaronder het voorafgaande als een deel onder zijn geheel wordt gerangschikt.

Doch aangenomen dat wij hier eene uitweiding hebben, waartoe de apostel om de eene of andere reden zich gedrongen gevoelde, hoe kwam hij er dan toe om juist tot opheldering twee voorbeelden te kiezen, die in de verte niet met het punt dat hij behandelde samenhingen? In wat betrekking staan voorhuid en besnijdenis tot zijn voorafgaand betoog? Paste hier als voorbeeld en toelichting eigenlijk wel iets anders, dan wat wij thans vs. 27 lezen: „Zijt gij aan eene vrouw verbonden, zoekt geene ontbinding. Zijt gij niet aan eene vrouw gebonden, zoekt geene vrouw!" Dan toch bleef het logisch verband der redeneering bewaard, dat nu nergens is te vinden. Geheel anders wordt daarentegen de zaak, als wij vs. 17 vlgd. als een invoegsel beschouwen, waaraan Paulus geen deel heeft, maar

dat op zichzelf staat. Dan toch wordt in vs. 18 op besnijdenis en voorhuid de algemeene stelling in vs. 17 uitgesproken toegepast; en vs. 17 op zijne beurt de inleiding op vs. 18, d. w. z. het middel om uit den regel de bizondere gevallen af te leiden. Dan hebben wij te denken aan iemand, die aan besnedenen en onbesnedenen een quasi apostolisch gebod wilde geven, hoe zij zich in die levensomstandigheden, die als eene goddelijke beschikking onafhankelijk waren van hunnen wil, hadden te gedragen, en die daartoe eerst den algemeenen regel stelde, om daaruit vervolgens voor de twee gevallen, waarop hij het oog had, de toepassing te maken. Dan hangt echter vs. 17 niet meer met het voorafgaande, maar met het volgende samen, en krijgt het εἰ μὴ, als hopelooze poging om het desniettemin met hetgeen voorafgaat in verband te brengen, voor den onderzoeker dubbel gewicht, als eene bevestiging van zijn vermoeden, dat met dat εἰ μὴ het apostolisch redebeleid door een onbevoegde hand is verbroken.

Doch laat ons thans vs. 18 zelf in oogenschouw nemen en onderzoeken, of het al dan niet onzen twijfel wettigt. De uitleggers hebben daarin niets opmerkelijks gevonden. Zij vinden dus, dat zoowel het μὴ ἐπισπάσθω, als het μὴ περιτεμνέσθω, geheel in den tijd des apostels past. Ik voor mij erken, dat alles hier aankomt op de meerdere of mindere kennis, die de uitlegger van de geschiedenis des apostels bezit. Dat het μὴ περιτεμνέσθω een overwegende rol in het leven en werken van Paulus heeft gespeeld, is niet te ontkennen. In zoover kan daarom die uitdrukking in den brief aan de Korinthers niet bevreemden. Men zou zelfs nog een stap verder kunnen gaan, en zeggen: De strijd over de besnijdenis nam zoo zeer geheel het leven van den apostel in, dat hij onwillekeurig bij de vermelding van den regel, dat ieder moest blijven wat hij was, dat twistpunt er bijhaalde en de gelegenheid te baat nam, om een nadrukkelijk μὴ περιτεμνέσθω te laten hooren. Voor mij lijdt het daarentegen geen twijfel, of het μὴ ἐπισπάσθω en het μὴ περιτεμνέσθω zijn niet van Paulus afkomstig, omdat er noch van het een, noch van het ander spraak was, op het oogenblik dat Paulus zijn eersten brief aan de Korinthers schreef. Het verbod aan de geloovige Heidenen om zich te laten besnijden — daarbij willen wij ons eerst bepalen — kon slechts zin en

beteekenis hebben, waar die eisch aan de geloovigen uit de voorhuid werd gedaan. Welnu ik beweer, dat eerst later de Christenen uit de Joden, met hun περιτέμνεσθαι zijn opgetreden; dat die eisch zelfs toen niet eenmaal door allen, maar slechts door eene betrekkelijk kleine partij der Joden-Christenen aan de voorhuid werd gedaan; dat echter bij het opstellen van den Korintherbrief het vergelijk, te Jerusalem gesloten nog geheel van kracht was, bij welk vergelijk de zending onder de Heidenen was erkend geworden, en de geloovigen uit de voorhuid waren ontheven van de verplichting om de besnijdenis te ondergaan. Ik verwijs den lezer naar mijn „Paulus" waar ik den loop dezer zaak breedvoerig heb ontwikkeld. Vóór 's apostels laatste verblijf te Jerusalem, Handel. 21, was er niemand, die bij de geloovig gewordene Heidenen op het περιτέμνεσθαι aandrong. Eerst na zijn vertrek naar Rome stak de streng rechtzinnige partij der Judaïsten het hoofd op, wier eischen wij in den brief aan de Galaters leeren kennen. Zelfs te Efeze, waar de felle strijd ontbrandde, die te Jerusalem werd voortgezet, liep de twist niet over het besnijden der geloovige Heidenen, maar blijkens het allerbelangrijkst getuigenis van Jacobus, Handel. 21 vs. 21, over de consequenties van het Paulinisch evangelie, die vorderden, dat de Joden onder de Heidenen levende, van Mozes afvielen, en ophielden *hunne kinderen* te besnijden, en naar de wijze der wet te wandelen. Dit was inderdaad het verschilpunt tusschen Paulus en de Judaïsten. De strijd liep niet over de besnijdenis — dit punt was voor goed op het eerste Concilie te Jerusalem beslist — maar over de vraag, wie van beide partijen onder de Christenen verplicht was zich te schikken en concessies te doen, ten einde de eenheid te verwezenlijken, welke door de gemeenschappelijke belijdenis van het evangelie werd geeischt. De Joden-Christen wilde van geene levensgemeenschap met den bekeerden Heiden weten, als deze, in weerwil van de kwijtschelding der besnijdenis, niet zooveel van zijne zeden en gewoonten prijs gaf, als den geboren Jood belette hem de broederhand te reiken. De bekeerde Heiden daarentegen beweerde, bij monde van Paulus, dat zoo er concessies waren te doen, deze van de Joden moesten uitgaan, als die door Christus aan te nemen, zelven de wet voor onmachtig hadden verklaard om hare volgelingen zalig te maken. De consequen-

ties dier uiteenloopende zienswijze kwamen in den strijd zelven allengs tot klaarheid. Van den kant der Heidenen moest van lieverlede de gevolgtrekking worden gemaakt, die wij Handel. 21 uit den mond van Jacobus als beschuldiging tegen Paulus vernemen. Van de zijde der Judaïsten daarentegen kon de eisch niet uitblijven, die als het Shibboleth der Jacobuspartij bekend staat. Want was de wet in de hoofdzaken ook voor Israël vervallen, waartoe haar dan nog langer voor de kinderen der Judaïsten ten deele bewaard? Moest zij evenwel voor vijf achtsten in eere blijven, waarom dan niet geheel? Natuurlijk werd die strijd gevoerd buiten Palestina, daar waar de Joden in 't midden der Heidenen leefden, en dus ook de bekeerde Jood, die door zijn eigen volk werd verstooten, als tegen wil en dank de gemeenschap met de geloovigen van heidensche afkomst moest zoeken, terwijl in Palestina de voortzetting der joodsche levenswijze van zelf sprak, beveiligd als de Christenen daar waren tegen alle aanraking en vermenging met de Heidenen. Deze mijne beschouwing wordt volkomen door de brieven aan de Korinthers bevestigd. Ook daar had de strijd, die tusschen Paulus en Kefas was ontbrand, weêrklank gevonden en aanleiding tot scheuring gegeven. De toon, dien Paulus hier en daar in die brieven aanslaat, doet zien, dat de partij zijner tegenstanders maar al te zeer een vruchtbare aarde had ontmoet. Maar ofschoon hij met nadruk en verontwaardiging de Judaïstische propaganda tegengaat, brengt hij toch nergens de besnijdenis ter spraak, wel een bewijs dat dit punt destijds nog niet aan de orde was. Wat te Korinthen de Judaïsten beoogden, was hetzelfde dat zij allerwege trachtten te verkrijgen, namelijk eerbiediging van de voorschriften en geboden der wet, voor zoover het zedelijk en maatschappelijk leven betrof. De zoogenoemde Noachische geboden moesten, ook de Korintische Christenen evenals alle geloovigen uit de Heidenen onderhouden, en wij zien uit het Paulinisch betoog, hoe geneigd zijne Korinthers waren om dien eisch der Judaïsten in te willigen. Ik weet wel, dat men mij op den brief aan de Galaters zal wijzen, die ouder dan de brieven aan de Korinthers, overvloedig bewijst, dat de strijd over de besnijdenis reeds veel vroeger in volle hevigheid was losgebarsten, zoodat reeds daardoor het μὴ περιτεμνέσθω t. d. p. in den

brief aan de Korinthers als mogelijk wordt gerechtvaardigd. Ik zou daarop kunnen antwoorden, dat er voor den brief aan de Galaters in het leven van Paulus geen andere plaats is, dan Rome, ja, dat wij aan geene alleszins bevredigende kennis van 's apostels leven en werken hebben te denken, zoolang wij niet de door niets gestaafde meening omtrent de prioriteit van den Galater-brief laten varen. Doch ik wil mij liever op het standpunt der tegenstanders plaatsen, en voor een oogenblik den hoogeren ouderdom van het schrijven naar Galatië aannemen. Maar dan vraag ik, of wij bij iemand, die den fellen strijd had te voeren, welken wij in den brief aan de Galaters zien geteekend, kort daarna, in den brief aan de Korinthers, bij de vermelding van het twistpunt dat al zijne kracht vorderde, zulk een flauw μὴ περιτεμνέσθω kunnen verwachten? Het μὴ περιτεμνέσθω toch onderstelt, dat ook te Korinthen die eisch werd vernomen, anders ware het overbodig! En daar zou Paulus zooveel minder waarde aan het streven zijner tegenstanders hebben gehecht! Daar zou het hem betrekkelijk koel en onverschillig hebben gelaten! Daar zou hij, in weerwil dat grondslag en kern van zijn evangelie in de waagschaal lagen, zich hebben vergenoegd met eene verwijzing naar den regel, dat ieder moest blijven in de omstandigheden waaronder hij geroepen was! De besnijdenis te ondergaan, was voor Paulus een verloochenen van Christus, en die overtuiging zou hij voor de Korinthers hebben kunnen verbergen! Besneden te worden, was plechtig te verklaren, dat men uit werken der wet gerechtvaardigd wilde worden, en die verklaring welke met eene opheffing van het evangelie in zijne schatting gelijk stond, zou hij bij zijne Korinthers niet met alle kracht, zelfs niet met toorn en verontwaardiging hebben bevochten en veroordeeld! Den Galaters zou hij hebben toegeroepen: „O gij uitzinnige Galaters, wie heeft u betooverd, dat gij der waarheid niet gehoorzaam zoudt zijn!" Hun zou hij hebben verzekerd: „Ziet, ik Paulus zeg u, zoo gij u laat besnijden, dat Christus u niet nut zal zijn!" En bij de Korinthers zou hij het hebben laten afloopen met een koel: „De besnijdenis is niets, en de voorhuid is niets, maar de onderhouding der geboden Gods!" Neen, is de brief aan de Galaters ouder dan de beide brieven aan de Korinthers; was dus de hevige strijd over de besnijdenis

reeds ontbrand, en ook te Korinthen ontstaan, dan wordt vs. 18 een psychologisch raadsel. Is daarentegen de brief van lateren oorsprong, en was er bij het opstellen van de brieven aan de Korinthers nog van geen περιτέμνεσθαι der geloovige voorhuid spraak, dan heeft Paulus dat μὴ περιτεμνέσθω ook niet geschreven. En dat hij het niet geschreven heeft, daarvoor staat, behalve alles wat wij tot hiertoe schreven, nog vs. 19 borg. Want zooals dat vers luidt, kan Paulus zich niet hebben uitgedrukt. Paulus kon niet schrijven, dat besnijdenis en voorhuid *niets*, het *onderhouden* der geboden Gods *alles* was. Iets meer in strijd met het Paulinisch evangelie als dat vs. 19, is moeilijk denkbaar. Was niet juist de stelling, dat een τηρεῖν der goddelijke geboden voor den mensch onmogelijk was, de grondslag en hoeksteen van zijn evangelie? Steunde niet op die onmacht zijne leer, dat de mensch alleen gerechtvaardigd werd door het geloof? Was niet juist de τήρησις ἐντολῶν θεοῦ de eisch der Judaïsten? Was zij b. v. de aanleiding niet geweest van 's apostels twist met Petrus te Antiochië? Τήρησις is geen Paulinisch woord, en ἐντολὴ of ἐντολαὶ Θεοῦ zijn bij hem de geboden, die in zijn tijd voor goddelijke geboden golden, d. i. de Mozaïsche wet. Gelukkig behoeven wij niet te vragen, hoe hij zich over voorhuid en besnijdenis zou hebben uitgelaten. Hij zelf zegt Gal. 5, 6: Ἐν γὰρ Χριςῷ Ἰησοῦ οὔτε περιτομή τι ἰσχύει, οὔτε ἀκροβυςία, ἀλλὰ πίςις δι' ἀγαπῆς ἐνεργουμένη. Dit is echt Paulinisch; zoo kan en moest de prediker van het evangelie der rechtvaardiging uit het geloof spreken. Maar dat algemeene οὐδέν ἐςιν vs. 18, en nog meer die τήρησις ἐντολῶν Θεοῦ zijn stellig niet uit zijne pen gevloeid. Hier heeft een ander van het zijne bijgevoegd; straks zal ons blijken, wanneer en waarom.

Even groot als tegen het μὴ περιτεμνέσθω, is mijn bezwaar tegen het μὴ ἐπισπάσθω, dat aan de geloovigen uit de besnijdenis wordt geboden. De vorm, waarin die uitdrukking hier als gebod voorkomt, wettigt de onderstelling, dat destijds in de gemengde gemeenten onder de geloovigen van joodsche afkomst de neiging zich openbaarde, om het ἐπισπᾶσθαι in toepassing te brengen. Bij die onderstelling is het al aanstonds vreemd, dat het werkwoord ἐπισπᾶσθαι in het N. T. een zoogenoemd ἅπαξ λεγόμενον is, en wij nergens een tweede spoor van dit

gebruik vinden. Zooveel als wij b. v. in de geschriften van Paulus aantreffen over de besnijdenis, zoo vruchteloos is de moeite, die wij ons geven, om aangaande het ἐπισπᾶσθαι iets naders van den apostel te vernemen. En geen wonder! Want zoo daar iets was, dat onder de joodsche tijdgenooten van Paulus verafschuwd en verfoeid werd, dan was het wel het denkbeeld om een kunstmatige voorhuid zich aan te schaffen. Het ἐπισπᾶσθαι toch was de volslagene verloochening van het Jodendom; het laatste dat de geboren Israëliet kon doen, om de gemeenschap met zijn volk prijs te geven. Daar het aantrekken van eene voorhuid alleen noodzakelijk kon zijn voor de zeldzame gevallen, dat een besnedene zich *naakt* aan de oogen der onbesnedenen moest vertoonen, zoo moest de Jood, die tot die kunstbewerking besloot, of wel bizonder erg zich voor zijne joodsche afkomst schamen, of als Israëliet in omstandigheden verkeeren, zoo gevaarlijk en dreigend, dat hij voor zijn levensbehoud wel gedwongen was, alles wat hem als Jood kon doen kennen zorgvuldig en tot elken prijs te verbergen. Geen van beiden was echter ten tijde van Paulus het geval. Wij zien uit de brieven van dezen, dat zijne volksgenooten zich in het geheel niet over hunne joodsche afkomst schaamden, en dat hun maatschappelijke toestand ook niets hoegenaamd opleverde, dat hen tot het ἐπισπᾶσθαι kon bewegen. De besnijdenis was toen, evenals vroeger en later, eene der hoogste en heiligste zaken voor den Jood. Zij was hem teeken en waarborg van zijne gemeenschap met Gods uitverkoren volk; het onderpand der hooge waardigheid en der heerlijke voorrechten, die hij als Israëliet, boven alle overige natiën en tongen bezat. Niets was derhalve ongerijmder in zijne schatting, dan zich over de besnijdenis te schamen. Zelfs de vrijzinnigste Judaïst kon er niet aan denken, en dacht er ook niet aan, dat teeken zijner afkomst opzettelijk te verbergen, ja, het zooveel mogelijk te doen verdwijnen. Bij de strenge afscheiding tusschen Jood en Heiden, en den diepen afkeer van den eersten voor alwat naar vertrouwelijke gemeenschap met den laatsten geleek, was er voor een ἐπισπᾶσθαι niet de minste aanleiding. Want wanneer kwam de Jood in de noodzakelijkheid, zich voor de blikken van onbesnedenen van zijne kleederen te ontdoen? In het worstelperk trad hij niet op, ten minste niet vrijwillig; daarvoor behoefde

hij dus geen voorhuid aan te trekken. En voor het geval, dat hij de openbare baden bezocht, kon hij gerust zich als Jood doen kennen; want ten tijde van Paulus genoot hij als Romeinsch onderdaan dezelfde godsdienstige verdraagzaamheid, die alle aan Rome dienstbare volken ondervonden, en leverde daarom de besnijdenis geen gevaar op, dat tot een ἐπισπᾶσθαι hem kon nopen. Uitgaande van de onderstelling, dat de lezer van dit opstel met de Paulinische brieven grondig is bekend, doe ik hem de vraag, of hij bij eenig nadenken dat μὴ ἐπισπᾶσθαι voor die dagen niet ongerijmd en belachelijk noemt? Wordt niet het gansche leven van den apostel een raadsel, als wij bij de Judaïsten zulk eene heerschende neiging om een voorhuid aan te trekken moeten aannemen, dat het verbod vs. 18 gepast en noodig was? Kunnen wij bij menschen, die niet dan noode de geloovig gewordene Heidenen van den plicht der besnijdenis hadden ontheven, onderstellen, dat zij zelven nog geen drie jaren later zoo los van die plechtigheid zullen geweest zijn? Bij het Jerusalemsche vergelijk was uitdrukkelijk bepaald, dat Paulus en Barnabas tot de Heidenen, de overige apostelen echter tot de besnijdenis zouden gaan, en zij, die dus geen tittel noch jota van de wet wilden prijs geven, zouden zoo spoedig dit περιτέμνεσθαι voor iets schandelijks hebben gehouden, waarover de Christen zich moest schamen! Zij, die halstarig weigerden om met de bekeerde Heidenen in alles gemeenschap te oefenen, omdat die gemeenschap hun het offer hunner joodsche zeden en gebruiken oplegde, zouden het teeken hunner joodsche afkomst zoo licht hebben geteld! Overal traden zij tegen Paulus in het strijdperk, leerende de Heidenen, dat zij wel niet de besnijdenis behoefden te ondergaan, maar daarom niet te min tot onderscheiding der voornaamste geboden van de wet waren verplicht, en zelven zouden zij zoo los van de wet geweest zijn, dat zij in het ἐπισπᾶσθαι geen bezwaar hadden! Op het oogenblik, dat Paulus den eersten brief aan de Korinthers schreef, voerde hij met de Efezische Judaïsten een strijd als op leven en dood, over het recht en de strekking van zijn evangelie Straks zal hij te Jerusalem in dreigend levensgevaar geraken, enkel en alleen omdat hij van de wet zoo los zich toont, en onder die felle bestrijders zou het aantrekken van een voorhuid eene zaak geweest zijn, die nog al

dikwijls voorkwam! Neen, nog minder dan het μὴ περιτεμνέϛθω behoort het μὴ ἐπισπάϛθω in de dagen des apostels te huis. Zulk een verbod kon niet vloeien uit zijne pen, eenvoudig omdat er toen van het ἐπισπᾶϛθαι geene spraak, en het denkbeeld daarvan voor alle Joden, van den eersten tot den laatsten, een gruwel was. Dat gebod wijst op geheel andere tijden en omstandigheden, die wij zoo aanstonds zullen leeren kennen. Voor 't oogenblik zij het genoeg de stelling uit te spreken: Dit is niet van Paulus afkomstig; hier is eene andere hand dan de zijne aan het werk geweest.

Doch hoe ruimen de Commentatoren deze zwarigheid uit den weg? De billijkheid vordert ook hun het woord te gunnen; de mogelijkheid toch bestaat dat zij gronden weten aan te voeren voor de echtheid der pericope die wij bestrijden, waaraan door ons niet is gedacht. Laat ons zien wat zij ons bieden. De Wette teekent bij μὴ ἐπισπάϛθω aan: „Der ziehe nicht über die Vorhaut, was die hellenisirenden Juden thaten", en beroept zich dan op 1 Macc. 1, 15. Josef. Antiq. 12. 5. 1., benevens op Buxtorff, Wetstein en andere geleerden, die deze joodsche gewoonte heeten te staven. En Meyer verzekert, dat μὴ ἐπισπάϛθω wijst op: „Eine bei den spätern Juden häufige chirurgische, oder auch auf andere Weise vollzogene Operation, durch welche wieder eine Art Vorhaut herbeigezogen ward, veranlasst nicht blos beim Uebertritte zum Heidenthum, sondern auch aus Schaam oder Furcht vor heidnischen Blicken." Wij zien, die toelichting baat ons niet veel. Beide geleerden glijden over het in mijne schatting onoverkomelijk bezwaar heen, en geven eene omschrijving, die alle vragen en bedenkingen onbeantwoord laat, en bovendien aan onjuistheid lijdt. Of waar heeft de Wette gevonden, dat de „hellenisirenden Juden" de gewoonte hadden eene voorhuid aan te trekken? Of wat geeft aan Meyer het recht tot de bewering, dat die „chirurgische Operation" bij de latere Joden „häufig" was? Dat zulks ten tijde van Paulus niet het geval was, is ons gebleken, en kwam later die gewoonte in zwang, wat bewijst zij dan voor onze pericope? Dat er een tijd is geweest, waarin het ἐπισπᾶϛθαι veelvuldig genoeg voorkwam, is buiten twijfel. Vanwaar anders het verbod v. 18? Maar de vraag is niet of het eens in zwang was, maar alleen wanneer het „häufig"

geschiedde, en dit is het juist wat de Commentatoren vergeten te berichten. De gronden voor die kunstbewerking zijn bij Meyer deels de overgang tot het Heidendom, deels ook schaamte en vrees voor heidensche blikken. Het eerste kunnen wij evenwel gerust tot een minimum terugbrengen; een Jood toch die Heiden werd behoorde zeker tot de grootste zeldzaamheden. En ook uit schaamte, of vrees voor heidensche blikken behoefde ten tijde van Paulus, gelijk wij boven reeds opmerkten, geen Israëliet eene voorhuid aan te doen, daar hij volstaan kon met zich niet op plaatsen te vertoonen, waar hij voor het oog der Heidenen zich naakt moest voordoen, en bovendien, al kwam hij daar, geen Heiden zich aan de besnijdenis zou ergeren, als zijnde deze als kenmerk zoowel van het joodsche als van eenige andere volken algemeen bekend. De bewijsplaatsen door de Wette en Meyer aangevoerd behooren dan ook in lateren tijd te huis, toen de Joden in geheel andere omstandigheden verkeerden, die het ἐπισπᾶς ϑαι bevorderden. En hoe die geleerden zich op 1 Macc. 1. 15 en Josef. Antiq. 12. 5. 1. kunnen beroepen, is mij een raadsel. Wel verre toch dat op die twee plaatsen het ἐπισπᾶς ϑαι zou voorkomen als eene in zwang zijnde gewoonte, vertoont het zich daar als een in de Israëlitische geschiedenis geheel geïsoleerd feit, als eene daad van enkelen, in een bepaald tijdperk der geschiedenis, welke daad juist om hare zeldzaamheid vermelding verdiende en door den geschiedschrijver werd verhaald als een bewijs, hoe diep sommigen zich hadden verlaagd, en voor de oogen van hun volk verachtelijk gemaakt. Wat toch verhaalt Josefus? Hij verhaalt, dat na den dood van den hoogepriester Onias, koning Antiochus, voor den Jood de vertegenwoordiger van alwat boos, snood, wreed, zondig en godslasterlijk was, de hoogepriesterlijke waardigheid aan den broeder des overledenen, Jesus, opdroeg, doch dat deze niet lang in het bezit van dat ambt is gebleven, omdat de koning op hem vertoornd werd en hem afzette. Zijn opvolger Onias, of Menelaus, kon echter de hem opgedragene bediening niet aanvaarden, omdat de afgezette hoogepriester niet verkoos te wijken, en het volk voor hem partij trok. „Dientengevolge", schrijft Josefus, „begaf zich Menelaus met de kinderen van Tobias naar het hof van Antiochus, en openbaarde aan den koning hun voornemen om

hunne vaderlandsche wet en levenswijze prijs te geven en voor die des vorsten te verruilen. Zij verkregen op hun verzoek verlof tot oprichting van een gymnasium te Jerusalem, waarin zij zich vertoonden, ἐπικαλύψαντες τὴν τῶν αἰδοιῶν περοτιμὴν, zoodat zij naakt zijnde verder in dien staat als Grieken zich voordeden, terwijl zij ook in alle overige dingen hunne voorvaderlijke zeden en gebruiken verloochenden en die der Heidenen navolgden". Mij dunkt dat dit verhaal alles behalve kan dienen voor het doel, waarmede de geleerden er heen verwijzen. Het toont ons juist wat ik beweer, dat het ἐπισπᾶς ϑαι voor de Joden een gruwel was; iets waartoe nog ten tijde van Josefus slechts hij kon vervallen, die zoo diep was gezonken, dat hij alle gevoel van eer, waardigheid en schaamte had uitgeschud. En wat eindelijk de *recutiti* bij Martialis aangaat, willen wij gaarne gelooven, dat in het verwijfd en zedeloos Rome van Domitianus ook onder de Joden enkelen zullen zijn geweest, die om zich bij de aanzienlijke Romeinen aangenaam te maken, zich door een kunstmatige voorhuid als Heidenen trachtten voor te doen, vooral omdat er na de verwoesting van Jerusalem reden kon zijn zich voor de gemeenschap met de Joden te schamen. Doch zeker zijn die lafhartigen niet in eere bij hunne volksgenooten geweest. Stellig hebben zij bij dezen verachting in plaats van navolging gevonden. En allerminst zullen de geloovige Joden in verzoeking zijn gebracht hunne voetstappen te drukken, zij, die het in alles wat godsdienst en zedelijkheid betrof zoo nauw namen, en van alwat naar lichtzinnigheid en zucht om menschen te behagen geleek afkeerig waren.

Vraagt men nu, in welken tijd de vermaning vs. 18 te huis behoort, dan geloof ik met behulp van het μὴ ἐπισπάσϑω een bevredigend antwoord te kunnen geven. Wij hebben dan slechts in de geschiedenis van het joodsche volk naar den tijd te zoeken, waarin de Hebreër redenen had om door het ἐπισπᾶσϑαι zorgvuldig zijne afkomst voor den blik der Heidenen te bedekken. Wij zien ons verwezen naar dagen van hevige vervolging en wreede verdrukking, toen gansch Israël als vogelvrij was verklaard; toen het al zijne vroegere rechten had verloren, en van alle zijden door doodsgevaar was omringd. Dien tijd vinden wij in de regeering van Keizer Hadrianus, onmiddellijk na

de tweede en onherstelbare verwoesting van Jerusalem, tengevolge van den opstand onder Bar-Cochba. Toen barstte er over het geheele Romeinsche rijk eene vervolging der Joden uit, die zonder weêrga is in de geschiedenis der wereld. In het geschrift Mosis prophetia et assumtio, tot welks verstand de beroemde beoefenaar der oude Apocryphen, Dr. G. Volkmar, ons den sleutel heeft gegeven, komt eene treffende beschrijving voor, waarin het ἐπισπᾶσθαι zijne plaats vindt. Hadrianus was zoo verbitterd over den opstand, die hem groote schatten en zware verliezen had gekost, dat hij besloot het Jodendom eenvoudig van den aarbodem te verdelgen. In een edict van het jaar 135 n. C. bedreigde hij de zwaarste straffen tegen allen, die het waagden hunne voorvaderlijke zeden en gebruiken te onderhouden. Er werd een kring om het in eene heidensche kolonie veranderd Jerusalem getrokken, binnen welken geen Israëliet den voet mocht zetten. De *besnijdenis*, de sabbath, kortom alle joodsche wetten en gebruiken werden tot halsmisdaden verklaard. Alle rabbijnen, die vergaderingen belegden en leidden, of die voordrachten hielden, en leerlingen tot het leeraarsambt wijdden, werden zonder genade gefolterd en gedood. Het joodsch gewaad te dragen stond met een zelfmoord gelijk, en de gebedsriemen aan te doen was zoo goed als zich in doodsgevaar te begeven. Men hoore, hoe in de prophetie van Moses, de verdrukking wordt geschilderd: „Snel zal over hen komen de wraak en een toorn, zooals er geen geweest is van den beginne aan tot op dien tijd, waarin hij voor hen een koning der koningen dezer aarde en eene heerschappij van groot geweld opricht, die de belijders der besnijdenis kruisigt, maar ook hen die dat teeken verloochenen foltert, hen overleverende om geboeid te worden gevoerd naar den kerker. En hunne vrouwen zullen aan de Heidenen voor de Goden worden geschonken, en hunne zonen, de mannelijke, door de geneesheeren versneden worden, om *hun de mannelijke voorhuid aan te trekken*. Want sommigen onder hen worden met martelingen, of door vuur en zwaard gestraft; anderen gedwongen de afgodsbeelden der Heidenen te dragen, zoo onrein als zij zijn, even als degenen die ze bezitten. En die hen martelen dwingen hen de verborgene plaats (de bidzaal) binnen te treden, en het woord (Jehovah) te vervloeken, en daarna ook de wetsrollen,

die op den lessenaar liggen." Het scheen, alsof de gansche heidensche wereld door een vernielingskoorts was aangetast, die eerst door den volslagen ondergang des Jodendoms kon eindigen. Overal reikte de overheid aan de uitgelatene volksmenigte de hand, om de rampzalige Joden te vervolgen „Waarom", zoo spreekt een tijdgenoot, „waarom wordt gij gegeeseld? Omdat ik de Lulab (den feestkrans) heb gebruikt! Waarom wordt gij gekruisigd? Omdat ik ongezuurd brood op het Pascha heb gegeten. Waarom zijt gij tot den vuurdood, gij tot het zwaard veroordeeld? Omdat ik in de wet gelezen heb, of onze kinderen liet besnijden." Er bleef voor de benarde Joden niets anders over dan de keus tusschen den marteldood, of de verzaking hunner afkomst en overgang tot het Heidendom. En dat werkelijk het bij vele Joden tot die keus kwam, leert ons de geschiedenis op onwêerlegbare wijze. In het jaar 135 kwam te Lydda een synedrium samen om de vraag te behandelen, of het in de gegeven omstandigheden niet noodig was tijdelijk de verplichting tot onderhouding der wet voor priesters en leeken te schorsen. De meerderheid beantwoordde die vraag toestemmend, en schorste de wet, met uitzondering van het verbod van afgoderij, echtbreuk en moord. „Zoolang," sprak een aanzienlijk man, „het zondige Rome zulke straffen bedreigt om ons het onderhouden der wet te beletten, moesten wij eigenlijk geene kinderen verwekken, als daarmede niet het geslacht van Abraham gevaar liep uit te sterven Daarom is het beter de wet te overtreden, dan nog strenger te willen zijn." Hoe meer echter de Romeinsche overheid die richting begunstigde, zooveel te gevaarlijker werd zij in de oogen der kleine partij, die onder aanvoering van mannen als rabbi Akiba en de zijnen, met onverschrokken moed het doodsgevaar trotseerden, en van dag tot dag zich vaster aan de vaderlijke wetten en gebruiken klemden. „Er zijn onder hen" zoo lezen wij in het bovengenoemd geschrift, „verdorvene en goddelooze menschen, die leeren dat zij rechtvaardig zijn.... Het zijn de bedriegelijke menschen, die alleen voor zich zelven leven, in alle dingen geveinsd zijn, en op ieder uur van den dag zich als liefhebbers van maaltijden en slemppartijen doen kennen. Het zijn de bedriegers, die zich verschuilen om niet als goddeloozen te worden erkend, vol ongerechtigheid en zonde, van het oosten tot

het westen zeggende: „Wij zullen maaltijden houden en overvloed hebben, etende en drinkende! Als wij ons slechts veranderen, dan zullen wij de eersten zijn!" enz. In die bange dagen verplaatst ons de pericope met haar μὴ ἐπισπάσθω. Want eerst toen werd het aantrekken eener voorhuid tot eene algemeen bekende zaak, welke van de zijde der christen-leeraren een bepaald gebod vereischte. Het sprak toch wel van zelf, dat de geweldige schok, die het Jodendom trof ook in de Christelijke kerk werd gevoeld. De tweede verwoesting van Jerusalem met de droevige gevolgen, welke zij voor het Israëlitische volk droeg, dat toen voor altijd zijn zelfstandig volksbestaan zag te gronde gaan, is ook in de geschiedenis der Christelijke kerk een der gewichtigste keerpunten geworden. Met haar begint de doortastende losmaking dier kerk uit de zinnelijk nationale banden des Jodendoms en de vrije ontwikkeling des Christendoms tot wereldgodsdienst. Vóór dat tijdstip in twee groote partijen, de heidensch-Christelijke en de nationaal-Judaïstische gesplitst, van welke de laatste als de ware apostolische kerk, een zeker overwicht en onbetwistbare meerderheid boven de eerste bezat, ondergaat zij met den ondergang van het joodsche volksbestaan eene omkeering, ten gevolge waarvan de Heiden-Christelijke kerk de overhand bekomt. De weigering der geloovige Joden om aan den opstand onder Bar-Cochba deel te nemen bewerkte, dat zij door hunne volksgenooten werden uitgestooten en als afvalligen vervloekt. Zij konden dus met den besten wil de gemeenschap met hun volk niet meer onderhouden, en zoo zagen zij zich met betrekking tot hunne christelijke belijnis tot dezelfde keus gedrongen, welke voor de onbekeerde Joden ten aanzien van het Heidendom aan de orde kwam. Zij moesten òf Christus prijsgevende, tot het Jodendom boetvaardig terugkeeren, òf het Jodendom geheel latende varen, zich onverdeeld aan de Heiden-Christenen aansluiten. Deinsden zij voor die keus terug, gelijk met vele joodsch-Christelijke gemeenten werkelijk het geval is geweest, dan kon het niet anders, of door de Joden verworpen, en van de christelijke wereld allengs vervreemd, moesten zij ten laatste tot een kettersche secte verslinken, en het lot ondergaan van den tak, die van den boom gedeeltelijk gescheiden, een tijd lang kwijnt, maar eindelijk sterft. Van den anderen kant bleef ook de Heiden-Christelijke wereld

niet geheel vrij van den geest, die allerwege tegen het Jodendom was ontwaakt. Ook zij offerde aan den haat, die tegen alwat joodsch was woedde. Zelfbehoud vorderde gebiedend den joodschen zuurdeesem weg te ruimen, en zoo het vooroordeel te bestrijden, dat Christendom en Jodendom vereenzelvigde, en met het laatste ook het eerste wilde vernietigen. Men wilde van besnijdenis en onderhouding der wet niets meer weten. Jodendom en Christendom te vereenigen, begon een afvallen van Christus te heeten. "Ἄτοπόν ἐστιν, heet het in den brief van Ignatius aan de Magnesiërs, Χριστὸν Ἰησοῦν λαλεῖν, καὶ ἰουδαΐζειν. Ὁ γὰρ Χριστιανισμὸς οὐκ εἰς Ἰουδαϊσμὸν ἐπίστευσεν, ἀλλ' Ἰουδαϊσμὸς εἰς Χριστιανισμόν." Zoo bevond zich de geloovige uit de besnijdenis, in gemeenten uit de voorhuid spoedig in een benarden toestand. Zijn joodsche afkomst woog bij zijne medegeloovigen zwaarder dan zijne belijdenis van Christus. Hij zag zich aan verdenking en verachting blootgesteld, omdat hij het merkteeken droeg van het door God verlaten en verworpen volk. En als wij nu bedenken, dat zelfs nu nog, na zoovele eeuwen, afkeer van de Joden bij tallooze Christenen voor een onafscheidelijk kenmerk van de belijdenis des evangelies wordt gehouden, dan kunnen wij ons een flauwe voorstelling maken van de gezindheid, die tegen het midden der tweede eeuw de christelijke wereld voor dat volk koesterde, en wordt het ons duidelijk, dat ook voor den geplaagden zoon van Abraham, die in Jezus als den Messias geloofde, het ἐπιστπᾶσθαι een redmiddel kon zijn, dat hij, hoe noode ook, aangreep om zich tegen verachting en lijfsgevaar te beveiligen. Maar in denzelfden toestand kwam wederkeerig de Christen uit de voorhuid, die door het lot in eene gemeente van strenge Judaïsten moest leven. Ook hij zag zich de broederhand der gemeenschap geweigerd. Aan hem werd de verbittering gekoeld, die bij den Judaïst, welke door het lijden, waarmede zijn volk werd bezocht, slechts te vaster aan de wet werd verkleefd, tegen alwat heidensch was zich openbaarde. Hem werd, eer hij als lid der gemeente erkend werd, geen eisch noch voorschrift der wet geschonken. Zoo onverbiddelijk als elders van den Judaïst het ἐπιστπᾶσθαι werd geeischt, werd hier het περιτέμνεσθαι tot voorwaarde gesteld. Doch de katholieke richting, die uit die beroering werd geboren, en voorhuid en besnijdenis tot ééne groote algemeene

kerk van Christus trachtte te vereenigen, en daartoe evenzeer de innerlijke eenheid van wet, profeten en evangelie moest handhaven, als de zelfstandigheid des Christendoms als wereldgodsdienst tegenover het bekrompen particularisme der Joden verdedigen, liet spoedig ook te midden van dien strijd hare machtige stem vernemen, en stichtte vrede, door haar van wijze bedachtzaamheid getuigend gebod: *μὴ περιτεμνέσθω, μὴ ἐπισπάσθω, ἡ περιτομὴ οὐδέν ἐστι, καὶ ἡ ἀκροβυστία οὐδέν ἐστιν, ἀλλὰ* — zeer karakteristiek tegenover de Paulinische rechtvaardigingsleer, — *τήρησις ἐντολῶν Θεοῦ.*

Voor hem, die aan deze mijne verklaring twijfelt, heb ik nog een bewijs in voorraad, dat, naar ik hoop, hem zal bewegen aan haar zijne toestemming te geven. In het beroemde gesprek van den martelaar Justinus met den Jood Trypho, dat in het midden der tweede eeuw ons verplaatst, wordt de vraag opgeworpen en behandeld, of en in hoeverre de onderhouding der Mozaïsche wetten en zeden met de belijdenis van Christus bestaanbaar was. Trypho stelt namelijk aan Justinus de vraag: „Kan iemand zalig worden, die *εἰδὼς ὅτι ταῦτα οὕτως ἔχει* (namelijk alles wat Justinus tot verdediging en aanprijzing van het Christendoms heeft gezegd) *μετὰ τοῦ καὶ τοῦτον εἶναι τὸν Χριστὸν ἐπιστάσθαι, δηλονότι καὶ πεπιστευκέναι καὶ πείθεσθαι αὐτῷ, βούλεται καὶ ταῦτα φυλάσσειν.* Daarop geeft Justinus terstond ten antwoord, dat naar zijn oordeel zoo iemand kon zalig worden, mits hij zich strikt van alle propaganda voor zijne gevoelens onthield: *ἐὰν μὴ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους, λέγω δὴ τοὺς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν διὰ τοῦ Χριστοῦ ἀπὸ τῆς πλανῆς περιτμηθέντας, ἐκ παντὸς πείθειν ἀγωνίζηται, ταῦτα αὐτῷ φυλάσσειν, λέγων οὐ σωθήσεσθαι αὐτοὺς, ἐὰν μὴ ταῦτα φυλάξωσιν.* In dat antwoord treft de Jood Trypho het *ὡς ἐμοὶ δοκεῖ*, dat Justinus bezigt, en waardoor zijn antwoord iets krijgt van een personeel gevoelen. Hij zegt daarom: *Διὰ τί οὖν εἶπας· Ὡς μεν ἐμοι δοκεῖ· σωθήσεται ὁ τοιοῦτος, εἰ μή τί εἰσιν οἱ λέγοντες, ὅτι οὐ σωθήσονται οἱ τοιοῦτοι*; Justinus moet erkennen, dat die opmerking gegrond is. *Εἰσὶν*, is zijn antwoord, *ὦ Τρύφων, καὶ μηδὲ κοινωνεῖν ὁμιλίας ἢ ἑστίας τοῖς τοιούτοις τολμῶντες οἷς ἐγὼ οὐ σύνοιδός εἰμι, ἀλλ' ἐὰν αὐτοὶ, διὰ τὸ ἀσθενὲς τῆς γνώμης, καὶ τὰ ὅσα δύνανται νῦν ἐκ τῶν Μωσέως, ἃ διὰ τὸ σκληροκάρδιον τοῦ λαοῦ νοοῦμεν διατετάχθαι, μετὰ τοῦ ἐπὶ τοῦτον τὸν Χριστὸν ἐλπίζειν, καὶ τὰς αἰωνίους*

καὶ φύσει δικαιοπραξίας καὶ εὐσεβείας φυλάσσειν, βούλωνται καὶ αἱρῶνται συζῆν τοῖς Χριστιανοῖς καὶ πίστοῖς, ὡς προεῖπον, μὴ πείθοντες αὐτοὺς μήτε περιτέμνεσθαι ὁμοίως αὐτοῖς, μήτε σαββατίζειν, μήτε ἀλλὰ ὅσα τοιαῦτά ἐστι τηρεῖν, καὶ προσλαμβάνεσθαι καὶ κοινωνεῖν ἁπάντων, ὡς ὁμοσπλάγχνοις καὶ ἀδελφοῖς δεῖν ἀποφαίνεσθαι. Ἐὰν δὲ οἱ ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ ὑμετέρου πιστεύειν λέγοντες ἐπὶ τοῦτον τὸν Χριστὸν, ὦ Τρύφων, ἔλεγον, ἐκ παντὸς κατὰ τὸν διὰ Μωσέως διαταχθέντα νόμον ἀναγκάζωσι ζῆν τοὺς ἐξ ἐθνῶν πιστεύοντας ἐπὶ τοῦτον τὸν Χριστὸν, ἢ μὴ κοινωνεῖν αὐτοῖς τῆς τοιαύτης συνδιαγωγῆς αἱρῶνται, ὁμοίως καὶ τούτους οὐκ ἀποδέχομαι enz. Wij hebben hier geheel en al den toestand, dien het gebod vs. 18 onderstelt; aan den eenen kant gemeenten van Heiden-Christenen, die geen gemeenschap met geloovigen uit de besnijdenis willen onderhouden, zoo deze niet geheel en onvoorwaardelijk met het Jodendom braken, maar aan de andere zijde ook strenge Judaïsten, die de gemeenschap met de evangeliebelijders uit de voorhuid onherroepelijk bleven binden aan de omhelzing der joodsche wet en levenswijze. Ook het standpunt, waarop Justinus zich plaatst, is geheel dat van den interpolator I Cor. VII. Hij staat om zoo te zeggen boven de partijen; besnijdenis en voorhuid zijn in zijn oog zaken van weinig of geen waarde; ook hij kan zeggen: ἡ περιτομὴ οὐδὲν καὶ ἡ ἀκροβυστία οὐδέν tegenover de τήρησις ἐντολῶν Θεοῦ, die voor hem, den Katholiek, de hoogere eenheid is, waartoe voorhuid en besnijdenis in Christus moeten geraken. En eindelijk heeft nu ook het καὶ οὕτως ἐν ταῖς ἐκκλησίαις πάσαις διατάσσομαι zijn volle licht. In de dagen van Justinus was zulk een algemeen voorschrift geheel aan de orde, en het jeugdig Katholicisme, dat van den beginne aan zich als de bewaarder der echte apostolische traditie voordeed, vond geen bezwaar zijne lessen, geboden en maatregelen, als zoovele apostolische wenken en vermaningen te laten gelden. Het historisch gedeelte des N. Testaments is geheel in dien geest vervaardigd of bewerkt; geen wonder, dat ook de brieven des apostels zich op vele plaatsen eene uitbreiding naar den veranderden geest des tijds moesten laten welgevallen. En eens in het oorspronkelijk redebeleid ingelascht, golden zulke toevoegsels weldra algemeen als echte bestanddeelen der schrift, om zulks te blijven tot op dezen dag.

Thans komen wij tot v. 20, 21 en 22. Ook hier stuiten wij bij de verklaring op moeilijkheden en bezwaren, die het gevolg zijn van de gewaande apostolische afkomst onzer pericope. Al aanstonds zijn de uitleggers verlegen met het logisch verband tusschen v. 20 en het voorafgaande. Volgens Meyer, met wien de Wette overeenstemt, hebben wij in v. 20 eene opzettelijke en nadrukkelijke herhaling van den regel, door Paulus reeds in v. 17 voorgedragen. Beide geleerden echter verzuimen de vraag in overweging te nemen, hoe de apostel toch tot die gedurige herhaling komt, welke vooreerst onnoodig, ten anderen gebrekkig, en eindelijk dit eigenaardige heeft, dat zij gedurig zwakker wordt. Eerst toch in v. 17 hebben wij het even breedvoerig als plechtig: *ἑκάςῳ ὡς ἐμέρισεν ὁ Θεὸς, ἕκαστον ὡς κέκληκεν ὁ Κύριος, οὕτως περιπατείτω*; vervolgens in v. 20 het veel eenvoudiger: *ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει ᾗ ἐκλήθη, ἐν ταύτῃ μενέτω*; en eindelijk in v. 24 het nog eenvoudiger: *ἕκαστος ἐν ᾧ ἐκλήθη, ἀδελφοὶ, ἐν τούτῳ μενέτω παρὰ τῷ Θεῷ*. Wij vinden hier dus een omgekeerde klimax, die schraler en flauwer, in plaats van krachtiger en sterker wordt. Is bovendien die herhaling niet overbodig? Had, daar in den grond der zaak de regel dezelfde blijft, de apostel niet kunnen volstaan met slechts eenmaal zijn betoog over het huwelijk af te sluiten door een beroep op de stelling, dat ieder zoo veel mogelijk moest blijven: *ἐν ᾧ ἐκλήθη*? En aangenomen, dat hij de eerste maal haar uitsprekende, onwillekeurig zich liet verleiden om haar met een tweetal voorbeelden nader toe te lichten, kunnen wij dan aannemen, dat hij ten tweeden male haar nederschrijvende, nog eens aan dien drang moest gehoor geven, en nog eenmaal met voorbeelden hare strekking ophelderen? Na het voorafgaand betoog v. 1—16 was het eenvoudig: *ἕκαστος ἐν ᾧ ἐκλήθη, ἀδελφοὶ, ἐν τούτῳ μενέτω παρὰ τῷ Θεῷ*· volkomen genoeg en voor allen verstaanbaar. Ieder kon en moest uit die woorden opmaken dat, volgens den wensch des Apostels, ieder moest blijven in de omstandigheden waaronder hij geroepen was. De uitweiding v. 17—22 was voor den geregelden gang van het betoog overtollige ballast, die, getuige de pogingen der schriftverklaarders, meer verwarring gaf dan licht verspreidde. Zoodra wij echter onze pericope wegnemen, valt alle bezwaar niet alleen weg, maar wordt ook

het stuk 17—29 zelf tot een goed geordend logisch geheel. Dan toch komt v. 20 tot v. 21 in dezelfde verhouding te staan, waarin v. 17 tot 18 en 19 is geplaatst, namelijk in die van een bizonder geval, dat door het volgende nader wordt toegelicht. Dan wordt v. 20—22 eene geheel nieuwe zaak, die met de eerste evenzeer op zich zelf staande, (v. 17—19) niets anders gemeen heeft, dan dat zij mede eene soort van apostolische regeling behoefde. Dan zien wij, om kort te gaan, den katholieken inlasscher uit het midden der tweede eeuw, eerst in naam van Paulus bepalen, welke gedragslijn den Christenen met betrekking tot het ἐπισπᾶϑαι en περιτέμνεσϑαι betaamde, en vervolgens den regel ontwerpen, waardoor de maatschappelijke betrekkingen, met name die van slaven en vrijen, moest worden beheerscht. Dat wij ons echter voorloopig op het standpunt der meeste uitleggers plaatsen, en hunne verklaring toetsen. Met welk recht verzetten zich de voornaamsten onder hen tegen het gevoelen, als zou v. 20 met κλῆσις de maatschappelijke betrekking, den stand, het beroep der Christenen worden aangeduid, en dus de zin van dat v. 20 zijn de vermaning, om in den stand te blijven waarin men geroepen was. Κλῆσις, zeggen zij, komt noch bij de Grieken, noch ook in het N. T. in die beteekenis voor. „Im ganzen N. T." roept Meyer uit, „ist der *christliche* Sinn van κλῆσις und κκλεῖν constant und so auch hier, *in der Berufung* (zum Messiasreiche) *durch welche* er (ᾗ Dat. instrum.) berufen wurde". Met allen eerbied voor 's mans geleerdheid, geloof ik toch, dat hij het mis heeft en hier de „christliche Sinn" van κλῆσις ten eenenmale ongepast moet heeten. Van de christelijke roeping opgevat, kan v. 20 slechts beteekenen: „Een ieder blijve in de Christelijke roeping waarmede hij geroepen is volharden". Maar die beteekenis strijdt met het volgende. Als ik zeg: Volhardt in de Christelijke roeping, waardoor gij geroepen zijt, dan onderstel ik, dat de personen, aan welke ik die vermaning richt, gevaar loopen die roeping te verloochenen. Dit is hier echter in geenen deele het geval. De slaven, tot wie de schrijver zich wendt, wilden Christenen blijven; zij dachten er niet aan hunne Christelijke roeping te verzaken. Zij wilden alleen niet langer slaven zijn, d. w z. zij wilden van maatschappelijke betrekking veranderen. Zoo keert tegen wil en

dank het begrip van maatschappelijken toestand, als beteekenis van κλῆσις terug, ja die beteekenis is zoo onafwijsbaar zelfs, dat b. v. Meyer gedrongen is haar door een achterdeur weder in te laten, nadat hij haar met groot vertoon de voordeur gewezen heeft. Want, zegt hij, na de bovenstaande ontboezeming, „wie nu b. v. door eene vocatio circumcisi als besnedene was geroepen, en later eene voorhuid aantrok, die bleef niet in de roeping, waarmede hij geroepen was". D. w. z. Bleef die man geen Christen? Verzaakte hij het evangelie? Of verloochende hij den Heer? Immers neen, hij bracht eenvoudig eene wijziging in de omstandigheden, waaronder hij de uitnoodiging tot het Messiasrijk had ontvangen, welke wijziging echter geheel buiten de κλῆσις als zoodanig omging, en haar karakter onaangetast liet. Volgens alle regelen der logica ligt in de uitspraak: Een ieder blijve in de roeping, waarmede hij geroepen is, het denkbeeld verscholen, dat er verschillende soorten van κλῆσις zijn; anders heeft de vermaning geen zin. En daar nu de κλῆσις in christelijken zin, als roeping tot het Messiasrijk voor allen ééne en dezelfde is, zoo kunnen wij κλῆσις onmogelijk in die christelijke beteekenis hier gebruiken, maar zien ons gedwongen haar van de maatschappelijke verhoudingen en betrekkingen te verstaan, waarin de verschillende geloovigen ten tijde hunner roeping verkeerden. Ook gaat Meyer te ver als hij beweert, dat dit woord in het N. T. constant van de christelijke roeping wordt gebruikt. Ook 1 Cor. 1. 26. Βλέπετε γὰρ τὴν κλῆσιν ὑμῶν, heeft κλῆσις den zin van uitwendige omstandigheden, blijkens het volgende οὐ πολλοὶ σοφοὶ κατὰ σάρκα enz. Doch hoe dit zij, hier ter plaatse is het niet anders te verklaren, omdat hier geene andere verklaring een bevredigenden zin geeft.

Doch er is meer nog, dat tegen de Meyersche opvatting van κλῆσις en καλεῖν zich verzet. V. 21 lezen wij: Δοῦλος ἐκλήθης; Μή σοι μελέτω, dat vertaald zijnde in den geest van Meyer, luidt: Zij gij een dienstknecht zijnde geroepen, laat u dat niet bekommeren! Logisch ontleed onderstellen die woorden, dat er te Korinthen geloovigen waren, die er zich aan ergerden dat zij, toen de uitnoodiging tot het Messiasrijk hen bereikte, geen vrijen maar slaven waren. Dit was echter eene zeer vreemde ergernis, die door de eenvoudige opmerking veroor-

deeld wordt: Hoe wildet gij dan geroepen zijn? Dat een christelijke slaaf zich aan zijne slavernij ergerde, als over een toestand, die beneden zijne waardigheid als belijder van Christus was, is te natuurlijk, om er een woord over te zeggen. Maar dwaas was het van zulk een man, deze zijne ergernis aan zijne roeping te wijten, die hem toch dat gevoel van eigenwaarde, dat zijn toestand ondragelijk maakte, had geschonken Was het slaaf of vrij zijn een staat geweest, bij de aanneming van Christus ontstaan, d. w. z. eene apostolische beschikking, dan ware het μελέτω gepast. Maar de christelijke roeping was aan het slaaf of vrij zijn geheel onschuldig. Zij had de menschen zoo gevonden, en ze slechts genomen zooals zij waren, en daarom was ook niets onbillijker dan haar voor het δουλεύειν aansprakelijk te willen maken; niets dwazer dan de klacht δοῦλος ἐκλήθην. Men zal mij wellicht toevoegen, dat de bedoeling is: slaven, die als slaven geroepen, slaven gebleven waren. Maar dan heeft de schrijver zich niet gelukkig uitgedrukt, en had hij beter gedaan met te zeggen: σὺ εἶ δοῦλος. Zijn δοῦλος ἐκλήθης gold immers evenzeer van hen, die na hunne bekeering vrij waren geworden, en dat dit niet zoo heel zelden voorkwam, volgt uit v. 21*b*, waar dat geval wordt ondersteld, en wel als een zoodanig, dat dikwijls zich voordeed. Ook de later vrijgewordene was als slaaf geroepen, en daar, blijkens den samenhang, het μή σοι μελέτω van hem niet gezegd wordt, zoo blijft de verklaring van Meyer c. s. op zijn minst donker en onbevredigend, en onze twijfel gewettigd, of het met het καλεῖν wel zoo is gelegen als hij beweert.

Den geroepen slaaf wordt aangeraden om slaaf te blijven, ook al kon hij vrij worden. Het μᾶλλον χρῆσαι toch wordt door de meeste uitleggers zoo verklaard. Duidelijk is die uitspraak niet. Zijt gij een slaaf zijnde geroepen, laat u dat niet bekommeren, maar al kunt gij vrij worden, gebruik liever. Onwillekeurig vragen wij, wat gebruiken? En het antwoord is, dat gij als slaaf geroepen zijt. Maar hoe is dat te gebruiken? Natuurlijk, is het antwoord, door slaaf te blijven. Geen wonder, dat van oudsher velen zich aan dien quasi apostolischen raad hebben gestooten, en daarom het μᾶλλον χρῆσαι hebben verklaard: Wordt liever vrij. Jammer echter dat deze verklaring niet opgaat, uitgesloten als zij wordt door v. 22, gelijk

Meyer terecht aanwijst. Want de gedachte, ik ben een vrijgelatene des Heeren, kan alleen een troost zijn voor den slaaf, even als het: ik ben een slaaf des Heeren, als voorbehoedmiddel tegen overmoed en trotschheid, slechts voor den vrije waarde heeft. Ook merkt Meyer zeer fijn op, dat het μᾶλλον χρῆσαι, als gebruik maken van de gelegenheid om vrij te worden, aan den driemaal herhaalden apostolischen regel: Blijf wat gij zijt, een vreemd aanzien geeft. Toch wordt daardoor de grief niet weggenomen, die zoovelen tegen het μᾶλλον χρῆσαι als voortzetting der slavernij koesteren. Het was waarlijk al te kras, zoo iets van den slaaf te vorderen, en de ietwat overmoedige wijze, waarop Meyer die grief afwijst, houdt geen stand. „Der Grund", zegt hij, „der Neueren, die alte Fassung sei dem Geiste des Apostels zuwider, ist falsch, da vielmehr der bei der erwarteten Nähe der Parusie doch nur unwichtige und kleinliche Rath, die Gelegenheiten zum Freiwerden zü nützen, der erhabenen Idee Pauli, Alle seien Einer in Christo, durchaus nicht convenient ist". Ernst of kortswijl? zijn wij geneigd bij deze woorden vragend uit te roepen. Was dan de slavernij iets zoo weinig beduidends, dat vrij te worden niet begeerlijk was, en de raad om van de gelegenheid daartoe gebruik te maken, een „unwichtiger en kleinlicher" raad moest heeten? Wat schade kon de verhevene idee van Paulus: „Gij zijt allen één in Christus" van de emancipatie der christelijke slaven ontvangen? Bleven de geloovigen dan niet één, als de slavernij onder hen wegviel? Als die eenheid bestond, *in weerwil* der maatschappelijke kloven, moest zij dan niet te grooter en inniger worden, wanneer de geest van Christus die kloven dempte, en de broederlijke éénheid van allen feitelijk tot waarheid maakt? Volgens Meyer is de drang der christelijke volken tot afschaffing der slavernij tamelijk verdacht. Of gold het μᾶλλον χρῆται alleen zoolang het geloof aan de nabijheid der parousie bleef bestaan? En *last not least*, kunnen wij van den apostel, die terstond daarop zoo plechtig verklaart: „Gij zijt duur gekocht, wordt geen dienstknechten van menschen"! zulk een voorliefde voor de slavernij onderstellen? Het gaat waarlijk niet aan, die bedenking ter zijde te schuiven met de verklaring: „Das in Korinth obwaltende Verhältniss, worauf hier Paulus zielt, ist

uns nicht näher bekannt". Want die verklaring zegt niets, en geeft niets, en lost niet op, wat hier opgelost moet worden, namelijk de tegenspraak, waarin de edele vrijzinnige kruisgezant zich zoo onherstelbaar verwikkelt. Gelukkig, dat vooreerst Paulus aan deze pericope volstrekt onschuldig is. en ten anderen ook de inlasscher geen blaam verdient, maar de schuld bij de uitleggers schuilt. Zoo ver is, geloof ik, de auteur der pericope niet gegaan, dat hij de slavernij boven de vrijheid stelde. En Paulus heeft wel allerminst zulk eene wreede gedachte gekoesterd. Het is zoo, hij hechtte aan het vrije en slaaf weinig waarde, omdat de parousie des Heeren aanstaande was, die aan al die menschelijke toestanden een einde zou maken. Maar daaruit leidde hij niet af, dat die vrij kon worden slaaf moest blijven, neen, hij bepaalde zich daaruit af te leiden, dat men om al die dingen zich niet moest bekommeren; dat men geduld moest oefenen, zich in zijn lot schikken en met het oog op de aanstaande heerlijkheid voor de lasten en onaangenaamheden van het tegenwoordige oog en hart sluiten. Gelijk hij evenwel, in weerwil van dit alles, den Korinthers het recht niet wilde ontzeggen te trouwen, omdat hij het beter achtte, dat de geloovige, wien het χάρισμα der onthouding ontbrak, liever trouwde dan brandde, zoo zou hij ook aan den slaaf niet hebben verboden de hem aangeboden gelegenheid om vrij te worden aan te grijpen. En nu wij toch aan de parousie zijn, moet ik hier nog opmerken, dat juist die parousie tegen de echtheid onzer pericope pleit. Die parousie toch maakte het μέλειν bij den slaaf tot eene onmogelijkheid. Met het oog op de heerlijkheid, die iederen dag voor hem kon aanbreken, was er voor zijne ergernis geen ruimte. Waartoe voor dien korten tijd nog verandering? Stond hij in zijne bewustheid als kind van God niet ver boven de wereld? Wat deerde het hem dan, dat hij op aarde een verachte slaaf was, hij, die in het Messiasrijk tot de hoogste eere was geroepen. Die gezindheid was ten tijde van Paulus bij den slaaf veel natuurlijker dan die, welke hij in onze pericope ondersteld wordt te koesteren. In de tweede eeuw was het daarmede echter geheel anders gelegen, toen was de ergernis van den δοῦλος veel beter te verklaren. En dat wij hier werkelijk met latere toestanden hebben te doen, volgt dit niet uit de manier, waarop v. 22 de ontevreden slaaf

wordt neêrgezet? Zou Paulus niet op de parousie hebben gewezen en den ontevredene herinnerd „dat de tijd voorts kort was, het gelaat der aarde voorbij ging," en het daarom verkeerd en dwaas was over het voorbijgaande en in beginsel reeds in Christus vernietigde te morren? Hier daarentegen bestaat die troost in eene schrale woordspeling, die feitelijk de zaak laat zooals zij is, en geen anderen raad aan den morrenden weet te geven, dan dat hij eenmaal slaaf zijnde, het blijven moet.

Daar is eindelijk nog iets, dat ons belet de interpretatie van Meyer voor de κλῆσις en het καλεῖν aan te nemen. Als toch beide woorden uitsluitend van de roeping tot Christus zijn te verstaan. dan vragen wij, vanwaar v. 22 het ἐν κυρίῳ bij ὁ κλητὸς δοῦλος komt. Ὁ κλητὸς δοῦλος beteekent nimmers, en kan niet anders beteekenen, dan de tot het Messiasrijk geroepen slaaf. Door ἐν κυρίῳ wordt van dien slaaf gezegd, dat hij in Christus tot het Messiasrijk is geroepen, hetgeen onderstelt, dat hij ook buiten den Heer om tot dat rijk kon zijn toegedaan. Quod absurdum est. Is καλεῖν per se en onvoorwaardelijk in het gansche N. T. tot Christus roepen, dan is bij dat καλεῖν het ἐν κυρίῳ ten eenenmale overtollig, en schermt Meyer met woorden als hij zegt: *Der im Herrn berufene Sclave*, d. i. „der Sclave, welcher die *christeliche* Berufung empfangen hat". Want dit ligt reeds in κλητός. Ἐν κυρίῳ is volgens het constant gebruik des N. T. de term, die gebezigd wordt om aan te duiden, dat iets in den Heer is, of geschiedt, m. a. w. dat iets christelijk is, en wanneer dus hier bij κλητὸς δοῦλος dat ἐν κυρίῳ wordt gevoegd, dan geschiedt zulks alleen om den κλητὸς δοῦλος tegenover alle andere slaven als *christelijken* slaaf te teekenen, ten gevolge waarvan dus het begrip christelijk niet reeds in κλητός kan uitgesproken zijn.

Welnu, zoodra wij de Meyersche opvatting van κλῆσις en καλεῖσθαι latende varen, die woorden opvatten van maatschappelijke standen en benamingen, dan wordt alles zonneklaar. Dan is v. 20—22 de vermaning om vrede te hebben met den *naam* slaaf, dien vele Christenen moesten dragen. Dan wordt v 20 de vermaning, dat ieder zou blijven in den stand waarin hij verkeerde; letterlijk, in de benaming waarmede hij genoemd werd. Dan is δοῦλος ἐκλήθης v. 21 niet: Zijt gij een slaaf zijnde geroepen; maar: Draagt gij den naam van slaaf? Dan

is het μᾶλλον χρῆσαι niet de onmenschelijke eisch om slaaf te blijven, in weerwil dat men vrij kon worden, maar de vermaning, om zelfs ook *na de emancipatie* bij voorkeur zich van den slavennaam te blijven *bedienen*, omdat het dragen van dien naam aanspraak gaf op den titel ἀπελεύθερος Κυρίου, terwijl de vrije een δοῦλος χριστοῦ moest heeten. Hier wordt dan eene vergelijking gemaakt tusschen namen en titels, zoo als die bij Christus en bij de menschen worden opgevat; van welke vergelijking de moraal is, dat de titel, die bij Christus geldt, meer waarde heeft dan de naam dien de menschen geven, waarmede echter, gelijk wij reeds zeiden, de slavernij als een rechtens ook in de gemeente bestaande en blijvende toestand bekrachtigd wordt. Maar dan is ὁ ἐν κυρίῳ κληθεὶς δοῦλος de christelijke slaaf, daar κληθεὶς δοῦλος één begrip vormt gelijk aan δοῦλος, welke δοῦλος door ἐν κυρίῳ nader als christelijke δοῦλος wordt omschreven. En daarmede wordt, dunkt mij, onze meening omtrent den lateren oorsprong der pericope 17—22, ook voor het tweede gedeelte v. 20—22 bevestigd. Wij zien hier namelijk toestanden, die ten tijde van Paulus geheel anders werden beschouwd. Ook toen waren er wel in de gemeenten slaven en vrijen, maar de eersten dachten er niet aan zich over hun toestand te ergeren. Deels toch kon hun zulk een ergernis weinig baten, daar hunne heeren voor 't grootste gedeelte geen Christenen waren, en de apostel dus ook niets tot hunne vrijmaking vermocht; deels ontnam de verwachting van de ophanden zijnde parousie aan de slavernij der geloovigen haar karakter van vernedering, en verzachtte zij de lasten aan dien stand verknocht door het heerlijk uitzicht, dat zij den slaaf ontsloot, een uitzicht, waarbij alwat de aarde gaf en eischte in het niet verzonk. Hier echter zien wij eene gemeente, waarin de maatschappelijke standen hun recht hebben herkregen, en de kloof tusschen vrijen en slaven weder even wijd en diep is geworden als ooit te voren. Hier geldt het niet voor korten tijd zich de slavernij te getroosten, maar daarin voor een geheel leven te berusten. Hier valt het verschil niet weg tegenover de eenheid van allen, zooals die spoedig ten volle zal aan het licht komen, maar treedt integendeel die eenheid, als iets dat eerst veel later zal worden geopenbaard, voor het verschil op den achtergrond. Hier is de slaaf

ontevreden, omdat hij meent in een staat te leven, die kon en moest opgeheven worden, als zijnde met de gelijkheid door het evangelie gepredikt in strijd, hetgeen onderstelt, dat de heeren mede tot de gemeente behoorden, en niet geneigd werden bevonden het verlangen hunner slaven in te willigen, terwijl ook de leeraren en opzieners der gemeente zich aan de zijde der heeren schaarden, en de ontevredene slaven, om het zoo uit te drukken, met een kluitje in 't riet stuurden. D. w. z. Wij hebben hier geheel den toestand der kerk in het midden der tweede eeuw, op het overgangspunt toen de slavernij nog niet geheel als goddelijke instelling, maar toch als een met de belijdenis van Christus bestaanbare toestand beschouwd werd, en in elk geval het Paulinisch: „Daarin is geen slaaf noch vrije, want gij zijt allen één in Christus," al vrij wel tot eene liefelijke herinnering en doode letter was geworden. De geest, dien onze pericope ademt, is dezelfde, dien wij in de onechte Paulinische brieven aan de Efezers en Kolossers aantreffen, waar over de slavernij geheel op dezelfde wijze wordt gehandeld, als ware zij de natuurlijkste zaak der wereld; waar het: „Gij zijt allen één in Christus" reeds op den achtergrond is geraakt, zoodat b. v. in den brief aan de Kolossers het recht der Heeren om over hunne slaven te heerschen onvoorwaardelijk wordt erkend, en hun alleen geboden wordt zulks „met billijkheid en zachtmoedigheid" te doen. En als om de deur dicht te doen, komt ons de brief van Ignatius aan Polycarpus te hulp bij de bepaling van den tijd, waarin die ontevredene slaven zijn te zoeken. De vrome apostolische vader toch schrijft aan den even vromen Polycarpus, dat hij de slaven niet moest *verachten*. (hoe karakteristiek, dat μὴ ὑπερηφάνει bij een bisschop, tegenover het Paulinisch οὐκ ἔνι δοῦλος ἢ ἐλεύθερος) maar evenmin gedoogen, dat de slaven overmoedig werden. Zij moesten veeleer tot eer van God ijveriger dienen, d. i. voortreffelijke slaven zijn, opdat zij van God eene betere vrijheid mochten deelachtig worden, d. i. voor den tijd van hun aardsche leven moesten zij maar slaven blijven. En bovenal moest Polycarpus hun wensch tegengaan, om op kosten der gemeente te worden vrijgekocht, want door dien wensch liepen zij slechts gevaar slaven der begeerlijkheid te worden. Niet waar, lezer, dat klinkt anders dan in de Paulinische brieven! Het is echter

in zachteren vorm geheel hetzelfde als v. 20—22. En daarom blijf ik bij mijn gevoelen, dat die pericope niet Paulinisch, maar uit den tijd van Polycarpus, en van een man afkomstig is, die op dit punt het gevoelen van den martelaar Ignatius deelde.

Mogen wij nu na al het gezegde ons vleien, dat wij het pleit hebben gewonnen en het bewijs geleverd, dat I Cor. VII, vs. 17—23 niet door Paulus geschreven is? Ik geloof, dat het mij is gelukt aan deze mijne gissing een groote mate van waarschijnlijkheid bij te zetten. Wat toch wil men bij dergelijke onderzoekingen meer, dan het afdoend betoog, dat het betwijfelde stuk geheel op zich zelf staat, buiten alle verband en samenhang met het redebeleid, waarin het is ingevoegd; en dat het ten anderen door inhoud en strekking ten duidelijkste verraadt, dat het onder geheel andere tijdsomstandigheden moet zijn vervaardigd, dan die, waarin de schrijver, voor wiens werk het wil doorgaan, leefde. Intusschen leert de ervaring, dat onderzoekingen als de bovenstaande toch niet gemakkelijk ingang vinden, daar zij bij vele geleerde uitleggers zelfs, maar al te veel afstuiten op den zoo diep gewortelden eerbied voor de onvervalschtheid der zoogenoemde H. Schrift. De waarschijnlijkheid moet vrij wel aan zekerheid grenzen, eer de verdachte plaats gevaar loopt, algemeen als zoodanig te worden erkend. Ik besluit daarom dit opstel met de korte ontwikkeling van nog een tweetal gronden, die, naar mijne bescheidene meening, ook hier de waarschijnlijkheid zoo goed als tot zekerheid verheffen. De eerste van die gronden is, de herstelling van den goeden en geregelden gang der apostolische redeneering, welke door de weglating van het betwiste stuk wordt verkregen. Hoezeer dat stuk dien gang verstoort, is, met betrekking tot hetgeen daaraan voorafgaat, ons ten duidelijkste gebleken. Maar ook met het volgende is het al evenmin op goede wijze in verband te brengen. „Gij zijt duur gekocht", zoo gaat Paulus vs 23 voort, „wordt geene slaven van menschen." Nu hebben wij reeds opgemerkt, hoe vreemd ons die plechtige verklaring in de ooren klinkt, onmiddellijk na den raad aan den geloovigen slaaf om ook voor het geval dat hij zijne vrijheid kon bekomen, slaaf te blijven. Doch ook afgezien daarvan, is een blik op de verschillende pogin-

gen, door de uitleggers tot opheldering van dat verband aangewend, voldoende om ons te overtuigen, dat hier een adder in het gras ligt verscholen. De een is van meening, dat de apostel zijne Korinthers waarschuwt, om zich niet vrijwillig in burgerlijke slavernij te begeven; eene vermaning, die wel geheel overbodig mag worden genoemd. Een ander zegt: hier is zeer algemeen van godsdienstige dienstbaarheid, in mediis rebus spraak, eene verklaring, die niets voor, maar alles tegen zich heeft. Een derde beweert, dat de apostel met zijn μὴ γίνεσθε δοῦλοι ἀνθρώπων, zinspeelt op de naar dienstbaarheid gelijkende verkleefdheid aan de hoofden der partijen, die de Korinthische gemeente verdeeld hielden, eene bewering van welke wij terecht mogen beweren, dat zij ver is gezocht. Nog anderen zien in die vermaning een wenk aan de slaven, dat zij zouden dienen, niet ter wille der menschen, maar ter wille van den Heer, een inzicht, waartoe meer dan gewone exegetische scherpzinnigheid wordt vereischt. Meyer en de Wette eindelijk zijn van oordeel, dat de vermaning vs. 23 beschouwd moet worden als zeer algemeen te zijn, en blijkbaar ontstaan uit de vs. 22 vermelde zedelijke vrijheid, zoodat de zin deze is: Maakt u niet afhankelijk van de zulken, die willen, dat gij hun ten gevalle uwe uiterlijke omstandigheden zult veranderen. En tot toelichting wordt daarbij gevoegd, „Das in Corinth obwaltende Verhältniss ist uns nicht näher bekannt. Sollten überspannte christliche Freiheitsmänner die Sklaven angereizt haben, ihre Freiheit zu suchen, oder denkt der Apostel zugleich an die, welche die Beschneidung predigten?" Ook deze verklaring toont slechts, hoe verlegen de uitleggers zijn met het verband, dat zij zoeken. Van zedelijke vrijheid is vs. 22 geen spoor te vinden. Daar wordt niets anders ons geleerd dan de geheel verschillende wijze, waarop de Heer de menschelijke betrekkingen van slaaf en vrije beschouwt, en kan reeds daarom vs. 22 niet als aanleiding tot vs. 23 worden voorgesteld. Maar evenmin gaat de interpretatie van vs. 23 in dat verband met vs. 22 op. Immers volgens haar hebben wij te denken aan hen, die anderen opzetten en aanporden om hunne uitwendige omstandigheden te wijzigen, terwijl in vs. 22 de slaaf wordt beschreven, als uit eigene beweging, en in het besef van zijne den Christen onwaardige vernedering zich

over zijne slavernij te ergeren. Hoe nu zulk een slaaf behoefte had aan de vermaning om geen dienstknecht van menschen te worden, verklaar ik niet te begrijpen. Het is gemakkelijk te zeggen, de te Korinthen bestaande verhouding is ons onbekend, maar eigenlijk beteekent dat: Ik weet met de zaak geen raad; terwijl ook de vraag: Hebben wellicht eenzijdige vrijheidsmannen de slaven tot oproer en verzet aangespoord, tot die soort van exegetische kunstmiddelen behoort, waarmede de uitleggers hunne verlegenheid en onmacht behendig plegen te dekken. Laat ons liever de waarheid huldigen en verklaren, vs. 28 is evenmin met vs. 22, als vs. 17 met vs. 16 te verbinden; op beide plaatsen wordt te vergeefs naar een goeden logischen gang der redeneering door ons gezocht. En als wij nu de pericope vs. 17—22 weglaten? Ziet, dan wordt alles als met den slag eener tooverroede helder en klaar. Dan heeft Paulus op vs. 16 Τί γὰρ οἶδας, γύναι, εἰ τὸν ἄνδρα σώσεις; Ἢ τί οἶδας, ἄνερ, εἰ τὴν γυναῖκα σώσεις; vs. 23 laten volgen: Τιμῆς ἠγοράσθητε· μὴ γίνεσθε δοῦλοι ἀνθρώπων, en daarmede hebben wij eene redeneering, op wier logischen samenhang niet het minst valt aan te merken. In vs. 16 en 17 toch heeft de apostel betoogd, dat zoo de ongeloovige man of vrouw tot elken prijs de bestaande huwelijksgemeenschap wilde verbreken, de geloovige partij de scheiding niet moest tegenhouden. De betrekking tusschen beide partijen is niet, zegt hij, die van dienstbaarheid. De Christen is in dat geval geen δοῦλος, d. i. een persoon, die geen beschikking heeft over zijn eigen wil; hij is daarom niet gehouden zijne eigenwaarde te verloochenen en tegen wil en dank de scheiding te beletten. Vóór alles bedenke hij, dat hij in vrede door God geroepen is, en daar die vrede door eene voortzetting van het huwelijk onherroepelijk wordt verstoord, door het χωρίζεσθαι daarentegen weder hersteld, zoo is reeds daarom de scheiding plicht. Tegen die opvatting onderstelt Paulus vs. 16 de bedenking, dat op die wijze de ongeloovige partij stellig en zeker zou verloren gaan, en deze gedachte voor het liefdevol gemoed des Christens zwaar genoeg moest wegen, om hem tot voortzetting der huwelijksgemeenschap aan te sporen. Doch die bedenking wordt terstond vs. 16 wederlegd, door eene verwijzing naar de onzekerheid van deze alleszins gemoedelijke verwachting. Zeer mensch-

kundig oordeelt de apostel, dat de liefhebbende man of vrouw, die in de hoop van de ongeloovige vrouw of den ongeloovigen man te zullen behouden, voor eene scheiding terugdeinsde, welke van de onbekeerde zijde met onstuimigheid werd begeerd en geeischt, gevaar liep de bitterste teleurstelling te zullen ondervinden. Hij voorziet, dat die vasthoudendheid aan geheel andere beweegredenen zal worden geweten, en het tegendeel bewerken van hetgeen zij beoogde; namelijk vermeerdering der reeds bestaande vijandschap bij de tot scheiding geneigde partij, en een leven van smart en bitterheid voor de vasthoudende. Zulk een bekrompen en nutteloos vasthouden aan het bestaande acht Paulus beneden de waardigheid des Christens. Het is in zijn oog een vernederend δουλεύειν, en daarom bindt hij hun, die gevaar liepen op die klippen te verzeilen, de ernstige les op het hart: Τιμῆς ἠγοράσθητε, μὴ γίνεσθε δοῦλοι ἀνθρώπων. Hiermede is het eerste gedeelte van het apostolisch redebeleid ten einde; daarom vat hij het vs. 24 in de korte en eenvoudige stelling samen: ἕκαστος ἐν ᾧ ἐκλήθη, ἐν τούτῳ μενέτω παρὰ τῷ Θεῷ, om daarna vs. 25 tot een tweede punt over te gaan, dat meer speciaal de παρθένοι betrof. Zoo handelt het gansche 7e Hoofdstuk over de huwelijksaangelegenheden der Korinthers, en is er voor de uitweiding vs. 17—12 daarin geen plaats. De tweede grond, dien ik nog wilde aanvoeren, behoort, als aan den tekst ontleend, tot de zoogenoemde uitwendige gronden, en kan, in verband met het voorafgaande, gevoegelijk als sluitsteen en voltooiing van mijn kritisch onderzoek dienen. Wij hebben namelijk bij de behandeling van vs. 17 gevonden, dat het eene hopelooze onderneming is, het εἰ μὴ op bevredigende wijze te willen verklaren. Maar datzelfde εἰ μὴ is voor mij een sleutel tot herstelling van het oorspronkelijk Paulinisch redebeleid. In dat εἰ μὴ toch kan ik niets anders zien dan een verbasterd τι μη. Oorsponkelijk volgde dus werkelijk vs. 23 op vs. 16. Bij de inlassching der pericope 17—22 echter bleef τι μη staan, welk τι μη later in εἰ μη werd veranderd, hetzij door onachtzaamheid der afschrijvers, hetzij, en mijns inziens waarschijnlijker, om aan het onverklaarbaar τι μη iets dat naar een goeden zin geleek te geven, en het met de pericope zelve te verbinden. Dit εἰ μὴ evenwel bleef zoo de onschatbare getuige van de ongeoorloofde toevoeging, en het middel,

dat de onbevooroordeelde kritiek na achttien eeuwen in staat stelt. den grooten apostel als schrijver in zijn eer te handhaven, in zoover als hij aan meer dan ééne donkere redeneering, en voor een profaan auteur onverschoonbare uitweiding, ten eenenmale onschuldig is.

J. W. STRAATMAN.

RIJSWIJK, November 1876.

CHRIṢTUS EN KRSHNA.

Kâshinâth Trimbak Telang, M. A., LL. B., Bhagavadgîtâ, translated into English blank verse, with notes and an introductory Essay; Bombay, Atmaram Sagoon & Co., 1875.
Felix Nève, Des éléments étrangers du mythe et du culte indiens de Krichna; Paris, Bureau des Annales de philosophie chrétienne, 1876.

Sedert eenigen tijd is de vraag aan de orde, in hoeverre de eerdienst en de mythe van den indischen Krshna met de legenden omtrent Jezus' geboorte en kindsheid en de feestviering, waartoe zij aanleiding gaven, in verband staan. Dat er overeenkomst bestaat, werd al spoedig bespeurd. Doch waaruit die te verklaren? Heeft hier het oudste Christendom zich indische voorstellingen toegeëigend, of is de overeenstemming omgekeerd een gevolg van den invloed, door christelijke denkbeelden op het nieuwere Brâhmanisme uitgeoefend? Was het vroeger haast mode onder de apostelen der verlichting, om christelijke voorstellingen en gebruiken als navolging van indische en andere oostersche voorbeelden te beschouwen, thans schijnt men meer tot een tegenovergesteld gevoelen te neigen. Alleen de bekende heer Jacolliot, wiens zotheden even grenzenloos zijn als zijn kennis gebrekkig en beperkt is, houdt nog vol dat het geheele leven van Jezus uit indische legenden samengeweven en de christelijke zedenleer, zooals trouwens de grieksche wijsbegeerte en staatsleer, en zoo ongeveer de geheele beschaving en geschiedenis uit indische bronnen moet worden afgeleid [1]). Zoover hij wederlegging verdient, hebben

1) Zie zijn werk: *La Bible dans l'Inde*, 6 Dln. bij Lacroix te Parijs, 1868—1875, een werk overvloeiende van onzin. Dat het nog door zoovelen gelezen en zelfs geprezen wordt toont, zooals Nève terecht opmerkt, de bijgeloovigheid en onwetendheid van de meerderheid van het publiek.

eenige Fransche geleerden, waaronder Foucaux, en heeft ook Max Müller in zijn *Introduction to the Science of Religion* hem volkomen recht gedaan. Men heeft hem daarmee haast grooter eer bewezen, dan hem toekomt.

Intusschen dreigen sommige westersche geleerden tot een ander uiterste over te slaan. Nog geheel op wetenschappelijk gebied beweegt zich de beroemde Indoloog Albrecht Weber, in de verhandeling over Krshna's geboortefeest die hij in 1868 openbaar maakte [1]). Hij wil niet dat hem de meening worde toegeschreven, als zou de legende van den indischen god geheel naar die van den Christus gevolgd zijn. Wat hij tracht te bewijzen is alleen, dat eenige trekken uit de laatste in de eerste overgingen (blz. 316). Zijn betoog, dat de aanleiding heeft gegeven tot de hypotheze, waarmede wij ons zoo straks moeten bezighouden en dat dus hier wel mag worden herinnerd, komt kortelijk hierop neder: Op het geboortefeest van Krshna, zooals dat in de laatste eeuwen in Indië gevierd wordt, wordt deze godheid voorgesteld en vereerd als een kind op den moederschoot, of liever als zuigeling aan de moederborst, en wordt de legende afgebeeld van zijn wonderbare geboorte, zijn vervolging door Kansa, zijn redding door ruiling met het kind van den koeherder Nandi en diens vrouw Yacodhâ en zijn verblijf onder de herders. Zoo iets nu, meent Weber, staat in Indië geheel op zichzelf. Het groote feest van Râma, dien ouderen avatâra van Vishnu, het Râmanavamî-feest, gelijkt er veel op, maar is er zeker slechts een navolging van. Noch van Buddha, noch van Skanda, noch van eenigen anderen heros of god, verneemt men iets dergelijks. Zelfs Râma wordt niet als zuigeling voorgesteld. In de oude indische legenden is Krshna eerst een brâhmanen-leerling, dichter van eenige hymnen van den RigVeda, die zich door zijn groote vroomheid onderscheidt [2]), in het Epos is hij een held en krijgsman, weldra halfgod, de wijze vriend en raadsman der Pândava's, en hij blijft dat, ook waar hij als menschwording van den hoogsten god Vishnu beschouwd en ten laatste met dezen ge-

1) Ueber die Krshnajanmâshtamî (Krshna's Geburtsfest), in Abhandll. der Königl. Akad. der Wissenschaften zu Berlin, 1867. Berl. 1868, met 4 lithogr. platen.

2) Chândogya-Upanishad in *Bibl. Ind.* blz. 220 vg.

heel gelijk wordt gesteld. Indien dus de Hindû's op het genoemde feest Kṛshṇa in een geheel andere gestalte vereeren, dan is het waarschijnlijk, dat zij dit van elders ontleenden, en dan is men geneigd allereerst aan christelijke legenden, met name aan apokryfe Evangeliën te denken.

Met groote geleerdheid poogt Weber zijn onderstelling te staven, en wij zouden, om aan zijn bewijzen niet tekort te doen, zijn geheele verhandeling moeten afschrijven. Wij moeten ons vergenoegen den lezer daarheen te verwijzen. Een der zwakste punten van zijn betoog komt mij voor dat te zijn, waar hij de afbeeldingen van Kṛshṇa op den schoot zijner moeder Devakî met christelijke beelden van de Madonna lactans, Maria galaktotrophousa, en beide weder met die van Isis en Horos vergelijkt. Want vooreerst is het geheel niet bewezen, dat de indische voorstellingen navolgingen van christelijke modellen zijn; zij kunnen even goed aan de egyptische ontleend zijn, daar Indië reeds vóor het begin onzer jaartelling met Egypte in verkeer was. De Horos op den lotus zittende werd door de Egyptenaars zeker aan indische beelden ontleend, en zoo kan omgekeerd de Isis met het kind Horos op den schoot wel naar Indië zijn overgebracht. Ten andere zijn de indische afbeeldingen die Weber geeft, evenals de christelijke van zeer laten oorsprong, en bovendien is het zeer te betwijfelen of ze alle Devakî en Kṛshṇa voorstellen [1]).

Doch hoe wij ook over de bewijsgronden mogen denken, tegen het gevoelen zelf, zooals Weber het verdedigt, bestaat geen overwegend bezwaar. Het is zeer mogelijk, dat twee of drie eeuwen geleden, en zelfs vroeger, de verspreiding van christelijke legenden in Indië in den dienst van Kṛshṇa eenige wijzigingen heeft teweeg gebracht. De geachte Leuvensche Sanskritist F. Nève poogt in zijn goedgeschreven brochure het

1) Onder eene der vier staat uitdrukkelijk de naam Lakshmî. Een andere wordt voor Lakshmî of Mâyâ met Kâmadeva gehouden. In beide hebben de godinnen een lotus bij zich, het embleem van Lakshmî. Een derde geeft de geheele legende, Devakî en Yaçodhâ, elk liggende op haar leger, de eerste streng bewaakt, terwijl de vader van Kṛshṇa onder bescherming van de slang met zeven koppen, het kind door de rivier draagt, om het in veiligheid te brengen. Slechts een der vier doet aan een Madonna lactans denken, doch Weber zelf erkent dat het van zeer jonge dagteekening is.

betoog van Weber nog nader te staven, en haalt uit latere indische bronnen legenden aan omtrent wonderen door Krshna verricht, die een merkwaardige gelijkenis hebben met hetgeen van Jezus' wonderen in de kanonieke en vooral in de apokryfe Evangeliën verteld wordt. Maar die vreemde bestanddeelen zijn althans van zeer ondergeschikt belang, en het is geheel verkeerd te willen loochenen, dat de legende zelve in haar hoofdtrekken reeds vaststond, voordat nog van eenige overneming sprake kan zijn, en dat zij ook in dien ontwijfelbaar indischen vorm met de oud-christelijke overeenkomt. Daarvoor moet dus een andere verklaring worden gegeven. En een stap verder is een stap van den rechten weg. Te meenen, dat niet slechts christelijke legenden bij de indische secten van den lateren tijd ingang vonden, maar dat zelfs eigenaardig christelijke denkbeelden op haar dogmatiek of wijsbegeerte invloed uitoefenden, met name dat de Hindû's van de Christenen hun hooge waardeering van de vroomheid of devotie (*bhakti*) en het geloof (*çraddhâ*) overnamen, zooals Weber [1]) en in zijn navolging Nève [2]) en de straks te noemen Lorinser doen, komt mij ongewettigd voor. Reeds in den RigVeda is meermalen sprake van het geloof (*çraddhâ*) in dezelfde beteekenis als later aan dat woord gehecht wordt, en, al kunnen wij van *bhakti* hetzelfde niet zeggen, dat daar nog alleen „verdeeling" of „toebedeeling" beduidt, ook dit heeft reeds in vrij oude bronnen den zin van „toewijding, trouw, op geloof rustende liefde." Maar wij komen zoo straks op dit onderwerp terug. Alleen moeten wij ons nu reeds verzetten tegen de zucht om den invloed van het Christendom op het latere Brâhmanisme te hoog aan te slaan. Zelfs Weber, die door geen orthodoxe sympathieën bewogen wordt, maar louter wetenschappelijke onderzoekingen instelt, gaat daarin, dunkt mij, nu en dan te ver.

Nog veel verder gaat Dr. F. Lorinser in een werk, door hem reeds in 1869 uitgegeven [3]), en waarvan het boven aangehaalde werk van den indischen geleerde, K. Trimbak Telang een wederlegging bevat. Lorinser sluit zich geheel bij Weber

1) *Indische Studien*, I, 1850, blz. 423.

2) *Les éléments étrangers*, etc. blz. 35.

3) Die Bhagavad-Gita, uebersetzt und erläutert. Breslau, G. P. Aderholz.

aan, maar is met diens bescheiden uitkomsten niet tevreden. Volgens hem is de geheele Bhagavad-gîtâ, dat belangrijke en schoone invoegsel van het Mahâbhârata, vol, niet alleen van christelijke gedachten, maar zelfs van bijkans woordelijke aanhalingen uit de schriften van het Nieuwe Testament en misschien wel van andere christelijke schrijvers. Om dit helder in het licht te stellen, geeft hij een metrische vertaling van het dichtstuk met doorloopenden commentaar en inleiding, en vat in een „Anhang", hetgeen hij bij de verschillende plaatsen heeft opgemerkt, nog kortelijk samen Hij betuigt, dat hij de Bhagavad-gîtâ geheel onbevooroordeeld begon te lezen, en alleen reeds getroffen was door de groote overeenkomst tusschen het verhaal van Kṛshṇa's openbaring in volle heerlijkheid, zooals het in het indische gedicht voorkomt, en dat van Jezus' verheerlijking op den berg. Van lieverlede ontdekte hij veel meer, dat naar zijn inzien alleen uit het Nieuwe Testament kon ontleend zijn. En toen hij zich nu overtuigd had, dat de Bhagavad-gîtâ niet zoo oud is als men gewoonlijk meent en dat de schriften van het Nieuwe Verbond reeds zeer vroeg in Indië bekend konden wezen, meende hij het pleit te hebben gewonnen, en verheugde zich dat hij, zelfs ten koste van vernietigde illuziën omtrent de waarde en voortreffelijkheid der indische wijsheid, tot verheerlijking van de alleen goddelijke leer van het Christendom eenigermate kon bijdragen (blz. X). De laatste volzin zou wel geschikt zijn, ons aan de onpartijdigheid van den schrijver eenigszins te doen twijfelen. Maar wij willen aannemen, dat zijn sympathie voor den eigen godsdienst op zijn onderzoek geen schadelijken invloed heeft uitgeoefend, en dat hij zich alleen door waarheidsliefde heeft laten bestieren. Zooveel is zeker, dat, indien zijn onderstellingen werkelijk welgestaafde uitkomsten zijn, deze voor de geschiedenis van den godsdienst van het hoogste gewicht moeten geacht worden.

Ongelukkiglijk rusten ze op zeer zwakken bodem. Mocht men na het doorloopen van Lorinser's tabellen en het kennisnemen van zijn redeneeringen daarvan nog niet overtuigd zijn, ik houd mij verzekerd, dat het niet mogelijk is er aan te twijfelen, nadat men het werk van den geleerden advokaat uit Bombay heeft gelezen. Kâshinâth Trimbak Telang geeft

een nieuwe engelsche vertaling van de Bhagavad-gîtâ in vijfvoetige jamben, bij wier verdiensten wij echter hier niet behoeven stil te staan. Wat ons vooral belangstelling inboezemt is de „Introductory Essay" van 119 bladzijden, en die hoofdzakelijk dient om de meeningen zoowel van Weber als van Lorinser te bestrijden. Hier en daar maakt die bestrijding meer den indruk van een pleidooi dan van een wetenschappelijk onderzoek. Ook verstaat de schrijver geen Duitsch, en kent de bewijsvoering van Lorinser slechts uit een Engelsche vertaling, die nu en dan zeer onnauwkeurig schijnt te zijn. Althans hij berispt hem meer dan eens over onjuiste opvatting van 't indisch origineel, waar de schuld der onjuistheid alleen bij den engelschen vertaler ligt en Lorinser het rechte heeft. Wij maken er hem geen verwijt van, dat hij de oudste geschiedenis van het Christendom slechts oppervlakkig kent, maar hij zou van dien godsdienst op minder hoogen toon kunnen spreken, te meer omdat hij op waardeering van alle godsdienst-stelsels aandringt. Aan 't belachlijke grenst het, wanneer hij beweert, dat de betrekkelijke waarheid van alle godsdiensten sinds lang door de Hindû's erkend werd, maar dat de Christenen daarvan tot nog toe geen begrip hadden, en er nu eerst kans bestaat dat zij dit van Herbert Spencer zullen leeren (blz. XXVI vg.). Voorts tracht hij, tot volledige wederlegging van Lorinser's hypotheze, aan te toonen, dat de indische geschriften, die onder christelijken invloed zouden opgesteld zijn, eeuwen vroeger ontstonden dan de europeesche geleerden geneigd zijn aan te nemen. Van dit argument verwachten wij niet veel. Het is mogelijk dat de zucht die vroeger in Europa heerschte, om al wat indisch is tot de hoogste oudheid op te voeren, thans een reactie in het leven heeft geroepen, die tot het andere uiterste overslaat. Maar men weet dat men, waar het de chronologie der letterkundige geschiedenis van Indië geldt, in het onzekere rondtast, en dikwijls niet eens in staat is den betrekkelijken ouderdom van de verschillende boeken te bepalen. Het is zeer goed, dat men zich bij het gevoelen, zelfs van een man van gezag als Weber, niet stilzwijgend neerlegt, en alles wat er te zeggen is voor de hoogere oudheid van geschriften, waaraan hij slechts een zeer laten oorsprong wil toekennen, in het midden brengt.

Maar ook dit kan men alleen doen door tegen zijn scherpzinnige combinaties en vernuftige onderstellingen andere, niet minder scherpzinnige en vernuftige, combinaties en onderstellingen over te plaatsen, maar zij kunnen bij de vraag, die ons thans bezig houdt, niet dienen voor bewijs. Wij nemen voorloopig aan, dat de Bhagavad-gîtâ geruimen tijd na het begin onzer jaartelling geschreven is, zoodat, wat dit betreft, de auteur gemakkelijk uit christelijke bronnen had kunnen putten, en vragen dan of Lorinser dit waarschijnlijk heeft gemaakt. En dan zelfs luidt ons antwoord zeer beslist ontkennend. Mogen wij ons ook met al de redeneeringen van K. T. Telang niet vereenigen, zijn slotsom beamen wij ten volle. Want wij zouden vooreerst, om de hypotheze van den duitschen godgeleerde te kunnen aannemen, dingen moeten gelooven die ons volstrekt ongelooflijk toeschijnen; en aan den anderen kant dwingen de overeenkomst die hij tusschen het indische dichtstuk en het Nieuwe Testament aanwijst, ons volstrekt niet, om een zoodanige hypotheze tot hare verklaring in te roepen.

Wat wij gelooven moeten? In de eerste plaats dit, dat eenige wijze Brâhmanen naar het Westen togen, vanwaar zij de kennis van het monotheïsme, bepaaldelijk van het Christendom naar Indië overbrachten, en dat de heugenis daarvan in een echt indische legende bewaard bleef. De bedoelde legende komt voor in het Mahâbhârata [1]) en verhaalt ongeveer het volgende:

Door de stem van een onzichtbaar wezen daartoe aangespoord, begeven drie zonen van Brahmâ, Ekata, Dvita en Trita (de eerste, de tweede en de derde) in gezelschap van de zeven *R*shi's (de goddelijke zangers, in wie ik niet anders dan de mythische persoonsverbeelding van het zevengesternte kan zien) zich naar het gelukkige eiland Çvetadvîpa, waar de menschen slechts één onzichtbaren god Nârâya*n*a (oudtijds een naam van Brahmâ, later een avatâra van Vish*n*u) aanbaden, met de beste vroomheid (*bhakti*) begaafd waren en zachte gebeden murmelden. Ook de beroemde wijze Nârada deed de reis derwaarts, en naar het schijnt met meer vrucht.

1) MBh. XII, 12719 vgg.

In deze legende, waarvan ik alleen de hoofdtrekken mededeel, heeft reeds Lassen [1]) een historisch bericht gezien. Het eiland Çvetadvîpa, dat is het witte eiland, kan slechts het land der blanken beteekenen. Wat van het geloof zijner bewoners gezegd wordt, past het best op het Christendom, en men zal wel aan een reis naar Parthië moeten denken, waar, volgens een oude overlevering, de apostel Thomas het evangelie verkondigde. Ook Weber heeft meer dan eens [2]) op deze legende gewezen, maar denkt aan Alexandrië. Lorinser en Nève [3]) sluiten zich geheel bij hem aan.

Met allen eerbied voor mannen als Lassen en Weber, kan ik mij van zulk een historische kritiek toch nauwelijks een begrip maken. Al de plaatsen en personen in de legende genoemd zijn zuiver mythisch; Nârada mag, evenmin als zijn voorgangers, onder de historische personen gerekend worden. Terecht heeft Telang [4]) gevraagd, welke geografie het land Çvetadvîpa weet aan te wijzen, dat ten noorden van den Melkoceaan (*Kshîrasamudra*) en twee en dertig duizend yojana's ten noordwesten van den mythischen berg Meru ligt, en er voorts op gewezen, dat dan in die dagen de inwoners van Alexandrië geen zintuigen bezaten, geen spijs behoefden en de zon konden binnengaan. Wij zijn hier in volle mythologie; Çvetadvîpa is een fabelland, een paradijs, een zonnewoning, zooals we in zooveel godsdienst-stelsels aantreffen, en de witte bewoners, boven het zinnelijke verheven, zijn lichtgeesten. Werkelijk ontvangt Nârada daar een monotheïstische openbaring, niet van de inwoners, maar van de hoogste godheid zelf; maar men behoeft de woorden, waarin zij vervat is, slechts na te lezen, om haar zuiver indisch karakter aanstonds in te zien. En vanwaar de dichter dit monotheïsme ook ontleend moge hebben, dat het uit Alexandrië of eenig ander christelijk mid-

---

1) *Ind. Alterthumskunde*, II, 1096 en 1099. Ik citeer naar de 1e uitgave.

2) *Ind. Stud.* I, 400. II, 166—169. 398—400. IX, 65. *Ind. Skizzen*, blz. 93. *Krshnajanmâshtamî*, blz. 319 vg.

3) Lorinser, blz. 272. Nève, blz. 24: Il est même certain, du moins hautement vraisemblable, que l'île *Blanche*, ici nommée, est *Alexandrie*." Men ziet, het wordt reeds zekerheid.

4) Blz. XXXV. Hij herinnert aan de hypotheze von Col. Wilford, die het land, waarheen Nârada stevende, voor de Britsche eilanden hield. De hypotheze heeft dit voor, dat Engeland werkelijk een eiland, en zulk een reis nog al pikant is.

delpunt afkomstig zou zijn, wordt althans in de legende niet gezegd.

Doch er wordt door Lorinser nog meer van onze goedgeloovigheid gevergd. Nadat hij, aan de hand van Lassen en anderen heeft trachten te bepalen, wanneer op 't allervroegst de Gî'â geschreven kan zijn, en tot de slotsom geraakt, dat wij niet hooger dan de 3de eeuw na C. mogen opklimmen, en waarschijnlijk aan een veel lateren tijd hebben te denken, gáat hij de overleveringen na, die van christelijke gemeenten in Indië spreken. Reeds in de 2de eeuw immers vond Pantaenus daar een hebreeuwsch Matthaeus-evangelie, dat door Bartholomaeus derwaarts was gebracht. Het zij zoo. Wij hebben nog wel eenige bescheiden twijfelingen, maar houden ze terug, om de redeneering niet in haar loop te stuiten. Slechts merken wij in 't voorbijgaan op, dat men zich moeilijk een Brâhmaan kan denken, die de leerstellingen der nieuwe secte, waartoe hij niet behoorde en waarbij hij zich niet aansloot, niet slechts bestudeerde maar zelfs overnam en zelfstandig verwerkte. Wij zijn echter bereid ook dit voorloopig aan te nemen. Maar nu vernemen wij, dat er in dien vroegen tijd reeds een indische vertaling van het Nieuwe Testament moet bestaan hebben. Immers Chrysostomus, die in 't begin der 5de eeuw stierf, spreekt van een syrische, egyptische, indische, perzische en ethiopische vertaling, die alle, op de indische na, zijn teruggevonden [1]). Op de vraag, hoe Chrysostomus van deze laatste iets weten kon — van de overige laat zich dit gemakkelijker verklaren, — antwoordt L., dat Pantaenus daarvan bericht naar het westen kan hebben gezonden. Let wel, Pantaenus, die in de 2de eeuw naar Indië zou vertrokken zijn, toen dus de Canon niet alleen niet vastgesteld, maar nog onvolledig was. In elk geval mag zulk een gewichtig feit als het bestaan eener indische vertaling van het

1) Hom. in Ev. Joh. I, cap. 1. Ἀλλὰ καὶ Σύροι, καὶ Αἰγύπτιοι, καὶ Ἰνδοὶ, καὶ Πέρσαι, καὶ Αἰθίοπες, καὶ μυρία ἕτερα ἔθνη εἰς τὴν αὐτῶν μεταβαλόντες γλῶτταν τὰ παρὰ τούτου δόγματα εἰσαχθέντα ἐμαθον ἄνθρωποι βάρβαροι φιλοσοφεῖν. Hoe zekere berichten de waardige Kerkvader ook gehad hebbe over een indische bijbelvertaling, van de Indiërs zelven schijnt hij zich geen helder denkbeeld te hebben gevormd, indien hij zich ook hen voorstelde als barbaren die door de christelijke dogmatiek nog moesten leeren filosofeeren.

Nieuwe Testament reeds in de 3de eeuw v. C., waarvan geen spoor ooit is teruggevonden, niet worden aangenomen op grond van een min of meer rhetorischen uitroep in een homilie. Evenals de tienduizend andere volken die, volgens den prediker, den Bijbel ook in hun talen overgezet hadden, kunnen de indische Christenen wel louter in zijn verbeelding bestaan hebben; tenzij wij met Telang aannemen dat daarmee, zooals meermalen, de zuidelijke Arabieren bedoeld worden, die bovendien ook beter in deze optelling passen. Trouwens, aan het bestaan van zulk een vertaling hangt de hypotheze van Lorinser niet eens. Wat toch is er tegen, vraagt hij, dat een Brâhmaan den Bijbel in het Grieksch gelezen heeft? Want de Bhagavad-gîtâ toont sporen van 't gebruik der *Sophia Salomonis*, die waarschijnlijk tot heden nooit in 't Sanskrit of in eenige andere indische taal werd vertolkt.

Alzoo, wanneer wij het gezegde samenvatten, dan wordt ons de keus gelaten tusschen deze twee: òf een vertaling van *het geheele* Nieuwe Testament (de indische dichter toch heeft uit bijkans álle boeken, zelfs uit den brief van Judas geciteerd) in 't Sanskrit of een der volksdialekten van Indië, en dat reeds in de 2de of 1ste eeuw onzer jaartelling; òf een Brâhmaan, die een paar eeuwen later zoozeer meester is over het Grieksch, dat hij zulk een vertaling niet eens noodig heeft, om zich van de christelijke denkbeelden geheel te doordringen en die in zijn wijsgeerig dichtstuk weer te geven. Ik weet niet of er onder mijne lezers nog zijn, die geneigdheid voelen om deze keus te doen. Ik voor mij beken gaarne, dat alleen het zien van dergelijke buitensporige kunsttoeren mij duizelig maakt. De heer Lorinser schijnt sterker hersenen te bezitten. Althans met naïeve kalmte schrijft hij, blz. 269: „So wäre also die Möglichkeit, dass der Verfasser der Bhagavad-Gîtâ nicht bloss von den Lehren des Christenthums im Allgemeinen Kenntniss gehabt, sondern auch Einsicht in die Schriften des Neuen Testamentes genommen, auf sehr natürliche Weise dargethan, ohne dass man nöthig hätte, zu gewagten Hypothesen seine Zuflucht zu nehmen"!!

Evenwel, al ware het bewijs geleverd, dat Brâhmanen Alexandrië bezochten, en dat reeds in de 3de eeuw onzer jaartelling een vertaling van het Nieuwe Testament in 't Sanskrit

beschikbaar was voor alle hindusche filosofen die zich met vergelijkende godsdienst-studiën bezighielden, dan zouden wij nog niet overtuigd zijn, dat de dichter der Bhagavad-Gîtâ zich van die vertaling had bediend. De overeenkomsten zijn niet van dien aard, dat zij zulk een onderstelling noodig maken, of zelfs wettigen.

Wanneer men, aan de hand van Telang of zelfs zonder hem, onbevooroordeeld de reeks van plaatsen doorloopt, die Lorinser tegenover elkander gesteld heeft, dan bespeurt men al spoedig dat de gelijkenis òf zeer onbeteekenend en toevallig is, òf alleen bestaat in den klank, terwijl beteekenis en bedoeling hemelsbreed verschillen, òf aanstonds vervalt, zoodra men de plaatsen niet langer op zichzelf, maar in 't verband beschouwt, waarin ze oorspronkelijk voorkomen. Wij kunnen ze hier niet een voor een bespreken, noch het geheele betoog van den indischen rechtsgeleerde overnemen, maar moeten, terwijl wij naar het laatste verwijzen, ons bij enkele voorbeelden bepalen.

Zoo rekent Lorinser onder de plaatsen, die, schoon in woordenkeus verschillend, naar den zin overeenstemmen: Bh. G. IV, 40, „Die zonder kennis, ongeloovig, twijfelend van geest is, die gaat ten onder" en Mark. 16, 16, „Die geloofd zal hebben (en gedoopt zal zijn) zal behouden worden; die niet geloofd zal hebben zal verdoemd worden". Hij moet daarbij natuurlijk de woorden „en gedoopt zal zijn" weglaten, maar tevens wat in de Bh. G. onmiddellijk voorafgaat: „Die geloof heeft, erlangt kennis; die zich daarop ernstig richt, zijn zinnen bedwingt en kennis verkrijgt, bereikt den hoogsten vrede". De kennis is dus hier, zooals in alle indische stelsels, de hoofdzaak; het geloof, dat is hier zeker niet anders dan het geloovig aannemen van het onderricht des meesters, slechts een middel om daartoe te geraken. Lorinser meent, dat de uitspraak: „die geloof heeft, erlangt kennis" zoo duidelijk het bekende „Credo ut intelligam" weergeeft, dat de gedachte slechts op christelijken bodem kan ontstaan zijn. Maar vooreerst staat daarvan in de onechte plaats van Marcus niets te lezen, en men zal ten andere toch niet waarschijnlijk achten, dat de dichter der Bhagavad-gîtâ behalve de schriften van het Nieuwe Testament ook nog die der Kerkvaders en christelijke dogmatici zal hebben bestudeerd. Gaat men op die wijze te

werk, dan moet de helft der wijsgeerige letterkunde van Indië uit christelijke bronnen worden afgeleid.

Neem eene andere plaats: Bh. G. VI, 10. Daar wordt den Yogin, den zelfverloochenenden boeteling voorgeschreven, dat hij zich in de eenzaamheid moet oefenen in zelfverzaking, om meester over zijn gedachten, zonder verwachtingen, zonder aan iets gehecht te zijn; voorschriften hoogst natuurlijk, in volkomen overeenstemming met den indischen geest en van zoodanigen aard dat ze noodwendig bij het kluizenaarsleven behooren. Lorinser echter meent dat de dichter deze gedachte alleen aan Mattheus 6, 6 ontleend kan hebben; alsof Jezus de zijnen tot kluizenaars heeft willen maken, en zijn gebod, om in de eenzaamheid te bidden niet een geheel andere bedoeling had en uit geheel andere beweegredenen voortsproot!

Meer overeenkomst is er tusschen Bh. G. XVII. 20 en Luk. 14, 14. Op beide plaatsen wordt aan datgene, wat men niet belangeloos, met hoop op vergelding doet of geeft, wezenlijke waarde ontzegd. Maar is nu deze gedachte zoo vreemd, dat ze bij niemand zou opgekomen zijn, als hij ze niet in het Evangelie had gelezen? Bovendien, men vergete niet, hoe geheel eigenaardig, hoe echt-indisch de voorstelling in de Bhagavad-gîtâ is. Daar worden de gaven die men geeft in drie soorten verdeeld, naar de drie rijken, waarin naar de brahmaansche beschouwing, de zedelijke wereldorde verdeeld is. Volkomen goed (*sâttvikam*) is alleen die gave, welke men aan den niet-vergelder schenkt; onverschillig, noch goed, noch kwaad, tot het rijk der zinnen en der hartstochten behoorend (*râjasam*) is datgene, wat om den wil van wederdienst of om de vrucht gegeven wordt; slecht, tot de wereld der duisternis te rekenen (*támasam*) is eindelijk datgene wat men niet op de rechte wijs, met onvriendelijkheid of verachting geeft. Vergelijkt men onbevooroordeeld deze voorstelling met de uitspraak in Luk. 16, dan moet, dunkt mij, het denkbeeld van ontleening aanstonds vervallen.

Van éene plaats mag ik niet zwijgen, te minder omdat zij Telang ontsnapt is, en juist meer dan eenige andere voor de meening van Lorinser schijnt te pleiten. Ik bedoel Bh. G. XVII, 28: „Datgene wat zonder *craddhâ*, vertrouwende toewijding geofferd, gegeven, geboet, gedaan wordt, dat heet Asat

(niet zijnde) en heeft noch in gindsche wereld noch hier eenige waarde" Het spreekt van-zelf, dat hierbij op Rom. 14, 23: „Wat niet uit het geloof is, dat is zonde", moest worden gewezen. Inderdaad, de overeenkomst is groot. Maar het denkbeeld hier uitgesproken, behoort in de indische bespiegelingen volkomen tehuis. *Craddhâ* komt, in den hier gebezigden zin, wij zagen het, al in den Rig Veda voor. De indische dichter behoefde, om zoo over de waarde van volkomen toewijding te schrijven, niet elders te borgen, wat hij in eigen kring vond. En of nu de πίστις niet van oorsprong en nature onsemietisch, niet een denkbeeld is door de oudste Christenen, met name door Paulus, misschien zonder het te weten, uit de indo-germaansche wijsbegeerte overgenomen, ziedaar een vraag, die hier niet incidenteel kan worden uitgemaakt, doch waarop ik zeker niet voetstoots ontkennend zou willen antwoorden.

En wat ik nog niet zonder voorbehoud van deze plaats zou durven zeggen, te weten, dat de oorspronkelijkheid niet aan de zijde van de christelijke schrijvers, maar bij den indischen wijsgeer is, zonder daarom de dwaze bewering te willen staande houden, dat de eersten den laatsten hebben nageschreven, dat spreek ik gaarne als mijn overtuiging uit, met het oog op een reeks van plaatsen, waarop Lorinser de aandacht heeft gevestigd. Het kan niemand ontgaan, dat de groote meerderheid van aanhalingen uit het Nieuwe Testament, die in de lijst van L. voorkomen, en wel juist die, welke 't meest met de denkbeelden van den indischen dichter overeenkomen, aan de johanneïsche geschriften ontleend zijn. Er is inderdaad groote verwantschap tusschen de verzekering van Kṛshṇa (Bh. G. XV, 15) „In alle Veda's ben ik te kennen" en die van den johanneïschen Christus (Joh. 5, 39) „Gij onderzoekt de schriften — die zijn het welke van mij getuigen"; tusschen Bh. G. VII, 18 en IX, 18: „Ik ben de hoogste weg", en Joh. 14, 6 [1]); tusschen Bh. G. IX, 29: „Die welke mij vereeren, die zijn in mij, en ik in hen", en (niet Joh. 17, 23 door L. hierbij aangehaald, maar) Joh. 6, 57: „... die blijft in mij en ik in hem", en andere meer. Als de indische Ver-

1) Ik kan hier niet instemmen met Telang, als hij zegt, dat *gati* hier niet „weg", maar „doel" beteekent. *Gati* beduidt hier zonder twijfel niets anders dan ὁδός, in den mystieken zin zoowel in het N. T. als in Indië en China aan dat woord gehecht.

losser zich (Bh. G. X, 20) den aanvang, het midden en het einde van alle wezens noemt, dan is dat nog niet geheel hetzelfde als het: „Ik ben de eerste en de laatste" van Apoc. 1, 17, evenmin als tusschen Apoc. 1, 8: „Ik ben de A en de Ω" en Bh. G. X, 33: „Van de letters ben ik de A", de overeenstemming volkomen is, maar onwillekeurig denkt men toch bij het lezen van de eene plaats aan de andere; zooals ook de beschrijving van Kṛshṇa's hoogste woning, die noch door zon, noch door maan, noch door vuur verlicht wordt (Bh. G. XV, 6), aan 't hemelsch Jeruzalem van Apoc. 21, 23 herinnert.

Maar die groote overeenstemming van gedachten verwondert ons niet, als wij bedenken dat de christelijke geschriften, waarin wij ze aantreffen, doortrokken zijn van een wijsbegeerte, die, hoewel in Klein-Azië uit Alexandrië ingevoerd, haar oorsprong in het verre Oosten moet hebben.

Hetzelfde geldt van het dogma der vleeschwording. De Heer Lorinser zegt het wel niet ondubbelzinnig, maar hij schijnt toch te meenen, dat ook dit leerstuk door de Indiërs van het Christendom werd overgenomen. Waartoe anders geeft hij zich zooveel moeite om te bewijzen, dat de Avatâras alle na het begin onzer jaartelling ontstonden, wat niet alleen niet bewezen kan worden, maar waarvan het tegendeel haast met zekerheid vaststaat? Waartoe anders wijst hij er op, dat Kṛshṇa de eenige mensch onder al de Avatâras van Vishṇu is, waartegen Telang reeds terecht heeft aangevoerd, dat hij daarbij Râma en Paraçurâma vergeet? Waartoe anders tracht hij Bh. G. IV, 8, waar Kṛshṇa zegt, dat hij van tijd tot tijd wordt geboren tot steun der gerechtigheid en tot vernietiging der boosdoeners, uit Joh. 18, 37 en 1 Joh. 3, 8 (waarom ook niet uit Joh. 1, 14?) af te leiden. Indien er iets echt en onvervalscht indisch is, dan is het de leer der incarnaties of nederdalingen van Vishṇu, die ook zeker zoo modern niet is als Lorinser schijnt te meenen, want de oudste buddhistische legende gaat reeds van haar uit; hetzij dan, dat de Brâhmanen, zooals gewoonlijk wordt aangenomen, hier de Buddhisten, of omgekeerd, zooals onlangs Senart poogde te verdedigen, de laatsten de eersten hebben nagevolgd. Hoe Lorinser Kṛshṇa den eenigen mensch onder de Avatâras van Vishṇu kan noe-

men is mij raadselachtig. Ik wil niet wijzen op den Buddha zelven, die er ook toe gerekend wordt, want hij behoort zeker tot de jongste der incarnaties. Maar ik wijs op de twee heroën, door Telang reeds genoemd. Dat voor ons noch de beide Râma's, noch Krshna zelf, menschen zijn, doet hier niet ter zake; zij werden er in later tijd althans voor gehouden. Maar ik ga niet voort. Ik zou meenen mijn lezers te beleedigen, zoo ik een gevoelen zoo avontuurlijk als dit, dat de incarnatieleer, zoo kenmerkend voor het Vishnuïsme en zelfs voor het moderne Brâhmanisme, ja, ook voor het Buddhisme, en zoo gemakkelijk uit echt-indische voorstellingen te verklaren, door de Hindû's uit het vierde Evangelie geput werd, nog uitvoeriger bestreed.

Hoe het voorts mogelijk is de openbaring van Krshna's heerlijkheid als een nabootsing van 't verhaal der verheerlijking op den berg te beschouwen? Alleen voor hem die meenen kan, zooals Lorinser doet, dat de woorden (Bh. G. X, 12—14) Arjuna in den mond gelegd: „Gij zijt het hoogste Brahm (*param Brahma*).... den eeuwigen goddelijken geest, den oppersten der goden... zoo noemen U alle wijzen... Dat alles houd ik voor waar, wat gij mij zegt", naar de bekende belijdenis van Petrus Matth. 16, 16 en Joh. 6, 69 gevolgd zijn, en wel zoo, dat de hindusche dichter als een vroom harmonist de beide plaatsen uit het Nieuwe Testament samensmolt, — niet zonder daar evenwel nog het een en ander bij te voegen, wat men vergeefs in zijn origineel zoeken zou. Of voor iemand die wezenlijke overeenstemming vindt in deze twee plaatsen:

Bhag. Gîtâ XI, 41—42.	Lukas 5, 8.
Wat ik, toen ik u slechts een vriend achtte, heftig (minachtend) zeide: O Krshna, O Yâdava, O vriend! uw grootheid niet kennende.... of welke oneer ik in scherts u aandeed.... daarover verontschuldig ik mij jegens U, den onbegrensde?	Toen Simon Petrus dit zag, viel hij aan Jezus' voeten en sprak: Heer! ga uit van mij, want ik ben een zondig mensch.

Als men hier gelijkenis ziet, alleen door ontleening te verklaren, bespeurt men haar overal. De indische verbeelding was zoo arm niet, dat zij, om de heerlijkheid van haar goddelijken held te beschrijven en haar bij 't licht van duizend zonnen te vergelijken, eerst van Mattheus moest vernemen, dat Jezus' aangezicht op den berg straalde als de zon. En dat Arjuna, bij 't aanschouwen van zooveel glans verbaasd en als buiten zichzelf was, is natuurlijk genoeg; zooals er ook voor beide verhalen geen ander slot mogelijk was, dan dat de verheerlijkte den ontstelden vriend of de sprakelooze jongeren troostte en bemoedigde.

Wie het onderscheid tusschen beide verhalen nog meer in bijzonderheden aangewezen wil zien, raadplege wat K. T. Telang daarover op blz. LIX en vg. geschreven heeft. Wij hebben aan het aangevoerde reeds genoeg. Al wagen wij nog niet de samenstelling van de Bhagavad-Gîtâ in zoo hooge oudheid te plaatsen, als onze indische schrijver wil, wij zijn overtuigd, dat de denkbeelden daarin uitgesproken alle zuiver en oorspronkelijk indisch zijn, en dat noch christelijke geschriften, noch christelijke prediking daarop eenigen invloed heeft uitgeoefend. Indien sommige dogmen en beelden in enkele boeken van het Nieuwe Verbond, met name in de Johanneïsche schriften met welbekende indische overeenstemmen, dan kan dit alleen daaruit verklaard worden, dat de laatste reeds vóór den aanvang onzer jaartelling naar het westen waren overgewaaid, en de eersten daarvan een weerklank zijn. In elk geval is de poging door Lorinser aangewend, als mislukt te beschouwen. Hij heeft zijn bewijs niet geleverd. Zoo hij, blz. 279, zegt, dat, hoeveel twijfel er nog omtrent sommige bijzonderheden bestaan moge, de overeenkomsten te talrijk zijn, om geen verdenking te wekken, dan antwoorden wij, dat zeer veel slechte bewijzen bij elkaar opgeteld nog niet voor één enkelen degelijken grond kunnen gelden.

Maar, zoo Lorinser met zijn hypotheze te ver ging, hebben toch de christelijke legende en eeredienst op de legende en eeredienst van Krshna, zooals wij die uit de latere eeuwen van het Brâhmanisme kennen, niet hervormend gewerkt? In enkele, kleine, zeer late bijzaken, misschien. Maar over 't ge-

heel zie ik niet, dat de feiten tot die onderstelling dwingen.

De voorstelling van Kṛshṇa als zuigeling is niet echt-indisch, heet het; in Indië is hij meer een held. Men zou kunnen antwoorden, dat de grootste helden zich steeds hebben moeten onderwerpen aan de noodzakelijkheid om als zuigeling hun heldenloopbaan te beginnen. Maar ook in de legende sluit het een het ander niet uit, en wij zullen straks zien dat de geschiedenis der wonderbare geboorte en kindsheid juist tot de heroën-sage behoort.

Het is, dunkt mij, een geheel verkeerde voorstelling, dat de viering van Kṛshṇa's geboortefeest zich alleen uit navolging van het Kerstfeest laat verklaren. Het is zonder twijfel voortgesproten uit de behoeften van den nieuwen tijd. Elke periode stelde zich den goddelijken held voor naar haar eigenaardig karakter. In den tijd, toen de Brâhmanen heerschten, was hij een gewijd zanger of vroom brâhmanen-leerling. Of liever in de geschriften uit dat tijdvak wordt hij als zoodanig voorgesteld, omdat de schrijvers Brâhmanen waren. In het Epos is hij natuurlijk een held, ofschoon van een andere soort dan de gewone strijders, tot hij in de latere stukken eerst incarnatie van Kṛshṇa en van lieverlede de hoogste godheid wordt. In de dagen van de worsteling tegen het Buddhisme treedt de legende van den wonderbaar geboren Verlosser op den voorgrond. Verschillende oorzaken zullen daartoe hebben samengewerkt, zooals de wedijver met de Buddhisten, die een dergelijke legende van hun Bhagavat verhaalden, en de grootere beteekenis en invloed, die de lagere, minder ontwikkelde klassen der samenleving in die eeuwen verkregen. Voor hen toch moest het verhaal van het goddelijk kind, als door een wonder gered, onder herders opgevoed, en dat er in slaagt den dwingeland te dooden, een geliefkoosd onderwerp zijn.

Met opzet zeide ik: trad die legende op den voorgrond. Want niet toen eerst ontstond zij. Ik deel haar mede, zooals zij door Weber, naar een der door hem geraadpleegde HSS. verhaald wordt [1]). Het is Kṛshṇa zelf die spreekt. De Deva's door Kaṅsa in het nauw gebracht, kwamen naar Vaikuṇṭha

1) Kṛshṇajanmâshṭamî, blz. 250 nt. 3; vergelijk blz. 255. Het HS. is Chambers 793 t.

(den hemel van Vishnu), en berichtten, dat hij zijn zuster Devakî, de vrouw van Vasudeva, den zoon van den *sûri* Yâdava, gevangen hield, en op grond van een profetie, dat haar achtste kind hem zou dooden, reeds zes harer kinderen gedood had. Ik besloot hierop zelf in den schoot van Devakî in te gaan en beval Mâyâ (persoonsverbeelding der illuzie, in de mythologie de vrouw van den hoogsten god, bij de Buddhisten de moeder van den Buddha) in Yaçodâ, de vrouw van den koeherder Nanda, geboren te worden. Bij mijn geboorte in de achtste maand toonde ik mij aanstonds aan de verbaasde ouders in mijn ware Vishnu-gestalte en gebood Vasudeva, mij tegen het meisje juist door Yaçodâ, aan gene zijde van de Yamunâ, in het *gokula* (herders-woning of verblijf) van Nanda, ter wereld gebracht, te verruilen. De wachters (te weten die op bevel van Kansa de gevangenis van Devakî bewaakten) zonken in verdooving. De grendels van het vertrek openden zich van-zelf, de Yamunâ liet Vasudeva door haar golven gaan. Nadat de ruil volbracht was, schreeuwde het meisje, dat nu op het leger van Devakî rustte, luidkeels. De wachters ontwaakten, Kansa kwam haastig toesnellen, ontrukte het aan de moeder en verpletterde het tegen een steen. Doch het verhief zich als lichtende bliksem-gedaante in de lucht, riep Kansa toe: „Uw dooder leeft!" en verdween. Maar ik wies op bij de herders, doodde veel Daitya's, en heb heden in het achtste jaar na mijn geboorte Kansa verslagen." In een ander HS. wordt er nog bijgevoegd, dat Kansa, dadelijk na het verdwijnen van het meisje in de lucht, een algemeenen kindermoord beval, om zoo mogelijk den pasgeboren wreker te dooden. Krshna echter wist de vervolgers steeds te ontkomen.

Men behoeft dit verhaal slechts vluchtig te doorlezen, om aanstonds te zien, dat het geen navolging van de evangelische legenden, maar geheel oorspronkelijk is; wat Weber trouwens niet loochent. Het eenige wat volkomen overeenstemt, is de kindermoord, die ontleend zou kunnen zijn, ofschoon ik het niet geloof.

De legende, zooals zij hier op geheel eigenaardige wijze verhaald wordt, is een der oudste en verbreidste der wereld, en overal keeren met meer of minder volledigheid de hoofdtrekken terug. Meestal is de vader een godheid; wat in Indië

voor een goddelijke geboorte niet noodig was, omdat daar de godheid zich naar verkiezing met het kind in den moederschoot vereenigde. Dikwijls wordt reeds de moeder vervolgd, en brengt zij haar kind in gevangenschap of in een vreemde plaats ter wereld. Altijd is er een vervolger, voor wien men het verbergt, of die het zelf doet verwijderen, doch wiens bevel om het te dooden niet wordt uitgevoerd. Meestal wordt het kind door vreemden, en dan in den regel door herders, opgevoed. Maar het ontwaakt ten laatste tot bewustheid zijner kracht, en, hetzij het den tiran doodt, hetzij die zijn eigen dood sterft, eens komt het tot grootheid en heerschappij.

Bij al de Indo-germanen of Aryers keert deze sage terug, altijd wezenlijk dezelfde bij alle verschil der bijzonderheden, hetzij de held Perseus of Oidipous of Siegfried heete, hetzij tweelingen, Amphion en Zethos, Leukastos en Parrhasios, Romulus en Remus zijn rol vervullen, hetzij zelfs een historisch persoon, zooals Cyrus in zijn plaats is getreden. Het is de oude zonnemythe, waarin de zon als godenzoon geboren, door de machten der duisternis bedreigd, opwassend als herder der hemelsche koeien (de zonnestralen en de wolken), zich weldra als den zegevierenden held, den redder der wereld openbaart. En reeds in den alleroudsten tijd schijnt uit dien mythe een sage, uit den god een heros geworden te zijn. Immers een oud-babylonisch Spijker-opschrift verhaalt iets dergelijks omtrent zekeren koning Sargina (wel te onderscheiden van den lateren Sargina of Sargon), dien de meeste Assyriologen voor een historisch persoon houden, en die zich in het Opschrift koning van Agane (of Agade) noemt. Hij wordt geboren na den dood zijns vaders, terwijl zijns vaders broeder het land verdrukt; zijn moeder legt hem, op de wijs zooals dat van Mozes verhaald wordt, in de rivier te vondeling, waar hij door een zekeren Akki, een waterdrager wordt gevonden. Als diens huisbezorger groeit hij op, maar erlangt later het koningschap en zegeviert over al zijn vijanden [1]).

---

1) Rawlinson & Norris, *Cuneif. Inscrr.* III, p. 4. N° VII. Zie een voorloopige vertaling door Smith in de *Transactions of the Soc. of Bibl. Archaeol.* I, 1, p. 46. Veel verbeterde overzetting in zijn *Chaldaean Genesis*, in de Hoogd. vertaling van H. Delitzsch, p. 248, waarbij vooral te vergelijken de opmerkingen van Fried. Delitzsch, p. 313 vg. De „dark races", waarvan daar gesproken wordt, en waarover Sargina zou geheerscht hebben, zijn uit een vergissing ontstaan.

Waarom zou nu diezelfde mythe, zelfs als sage, niet van oudsher ook bij de Indiërs bestaan hebben, als wij hem bij al de stamverwante volken wedervinden, en hij zelfs bij de babylonische Semieten bekend was, die het verhaal zonder twijfel van de oude bewoners van Mesopotamië, hun leermeesters in beschaving, overnamen Dat de eerste Christenen er de trekken aan ontleenden, waarmee zij de ledige ruimte van Jezus' levensgeschiedenis althans gedeeltelijk aanvulden, is natuurlijk, omdat men reeds vroeg ook de eerenamen van den reddenden Zonnegod op den Meester had overgedragen, en zij behoefden de stof daartoe niet uit Indië te ontvangen. Maar wederkeerig zullen ook de Indiërs wel met den alouden mythe bekend zijn geweest, eeuwen voor dat een kanonisch of apokryf Evangelie of een christelijk zendeling hun kusten bereikte, of voordat zij zelven een land door Christenen bewoond hadden bezocht.

Uit al hetwelk blijkt, dat de vergelijkende methode, zal zij wezenlijke vruchten geven, zich niet tot een paar vormen van een of alderen mythe bepalen mag, maar dien in al zijn gedaanten moet trachten op te sporen.

November. C. P. TIELE.

DE BESTENDIGING DER BELIJDENISVRAGEN IN ART. 39 VAN HET REGLEMENT OP HET GODSDIENSTONDERWIJS VAN DE NED. HERV. KERK.

In mijn opstel over „Onze taak als Dogmatici", in ditzelfde stuk van ons Tijdschrift geplaatst, had ik meer dan eens aanleiding voor een woord over de hoogst belangrijke zaak, die thans ons, modernen in het Ned. Herv. kerkgenootschap, ten gevolge van de bekende beslissing der jongste Synode in beweging en spanning brengt. Het scheen echter meer in overeenstemming met het gewicht der zaak, dat wij haar in ons Tijdschrift opzettelijk ter sprake brengen [1]. Wel is het een zuiver kerkelijke aangelegenheid, op welke wijze de aanneming en bevestiging van nieuwe lidmaten geregeld wordt. Maar zij raakt ook, juist ten gevolge van de wijze waarop de jongste Synode de bevestiging van nieuwe lidmaten geregeld heeft, de wetenschappelijke theologie. Het is een strijd om de handhaving van BEGINSELS geworden, waartoe die bekende meerderheid in de jongste Synode de leden en voorgangers van de moderne richting in ons kerkgenootschap gedrongen heeft. En de juiste bepaling van zin en strekking van de beginselen, dat is: zoowel van de grondgedachten als van de diepste drijfveeren tot handelen, waardoor allen moeten bestuurd en bezield worden, die in een christelijk-protestantsch kerkgenootschap op invloed kunnen en mogen aanspraak maken, mag de kerk van de wetenschappelijk ontwikkelden onder hare voorgangers en leden verwachten. Er zijn twee wijzen, waarop

---

1) Hierdoor kan het nu wel niet anders, of ik moet een en ander, dat, in een ander verband, reeds in dat opstel over „onze taak als dogmatici" voorkomt, thans herhalen. Dat deed ik echter liever dan naar dat opstel verwijzen.

ik mij in het ernstige debat, hetwelk ten gevolge van die Synodale beslissing onder ons gevoerd wordt, kan mengen. Die inmenging kan een eigenlijke zijn, zoodat ik het belangrijkste opneem, beâmende of bestrijdende, wat door de woordvoerders van weerszijde, in en buiten de Synode, reeds in 't midden is gebracht. En zij kan enkel hierin bestaan dat ik geregeld uiteenzet wat, mijns inziens, van een wetenschappelijke kritiek het oordeel wezen moet over de bestendiging van die Belijdenisvragen, en het aan mijn lezers overlaat om zelven zich te herinneren met welke van de reeds in 't midden gebrachte beschouwingen ik instem en van welke mijn gevoelen verschilt. Op deze wijze ga ik mij thans in het debat mengen.

Er kan, dunkt mij, geen verschil bestaan of blijven bestaan over de beteekenis, die de vragen in Art. 39 thans hebben verkregen. Oorspronkelijk zijn zij niet als *gebiedend voorgeschreven letter* bedoeld, althans niet opgevat. De vrijheid, waarmede zij in ons kerkgenootschap hetzij al of niet gebruikt, hetzij door andere vragen vervangen werden, begon pas de opzettelijke aandacht tot zich te trekken, sedert er, uit de toepassing van Art. 23 Alg. Regl., ouderlingen in onze hervormde kerkeraden zijn gekomen, wier geweten dringt tot het aanklagen van onrechtzinnige predikanten, terwijl dat geweten bestuurd wordt door volkomen onjuiste denkbeelden omtrent hetgeen goed en kwaad is voor een, die in onzen tijd de betrekking van ouderling in een protestantsch kerkgenootschap vervult. Het is dus, na de jongste Synode, met betrekking tot die Belijdenisvragen niet gebleven zooals het was. Naar een oppervlakkig oordeel, ja, dan heeft de Synode een artikel dat reeds bestond eenvoudig onveranderd gelaten; maar als wij het gebeurde dieper en dus juist opvatten, dan is nu *de letter van een belijdenis* bepaald voorgeschreven.

De letter van een belijdenis gebiedend voorgeschreven, hierin is de wezenlijke reden, waarom de modernen verplicht zijn om zich met allen ernst tegen die beslissing van de Synode te doen gelden. In 't afgetrokkene kan tegen het gebiedend voorschrijven van het een of ander door een besturend lichaam als onze Synode geen bezwaar worden gemaakt. Als van moderne zijde verlangd wordt, dat van de nieuwe lidmaten niets meer dan de verklaring worde gevergd „dat zij aan

het doel van de kerk: de bevordering van het Godsrijk, willen medewerken": dan zou toch ook, indien aan dat verlangen werd voldaan, de eisch van die verklaring een gebiedend voorgeschreven letter in ons Reglement zijn. Neen, dit is het welgegronde bezwaar, dat de letter van *een belijdenis* voorgeschreven is, en wel ten einde zoodoende *het belijdend karakter van onze kerk te handhaven.*

De ontwikkeling van twee stellingen ga ik aan het oordeel mijner lezers onderwerpen. De eerste is: *met het voorschrijven van de letter eener belijdenis wilde de Synode handhaven wat zij of niet kon of niet zóó behoefde te handhaven.* Mijn stelling is tweeledig, omdat het woord „belijdenis" en dus ook de uitdrukking: het belijdend karakter van de kerk, in tweeërlei zin kan gebruikt worden.

I. Op protestantsch kerkelijk gebied heeft het woord „belijdenis" een bepaalde historische beteekenis. Tot het begrip van een belijdenis in den historischen zin van het woord behooren deze *drie* kenmerken: dat zij de in woorden vervatte uitdrukking van *aanwezige*, algemeen in de kerk gekoesterde gezindheden en overtuigingen is; dat die uitdrukking ook dient om het onderscheid tusschen de overtuigingen van het belijdende kerkgenootschap en de anderen te laten uitkomen, en dientengevolge die overtuigingen worden uitgedrukt in woorden van een bepaalde niet dubbelzinnige beteekenis; dat het uitdrukken op zich zelf van die bepaalde gezindheden en overtuigingen geacht wordt een plicht te zijn, van welks vervulling de verwerving van de zaligheid der ziel of van het welgevallen van God mede afhankelijk is. In den historischen zin van het woord is een belijdenis *actueel, thetisch en polemisch*, en *noodig om den christen Gode welgevallig te doen zijn.*

Een dergelijke belijdenis bezat onze Ned. Herv. kerk vroeger en toen had zij als de bezitster daarvan een belijdend karakter. Maar de actueele toestand van onze kerk is deze, dat zij thans een belijdenis in den historischen zin van het woord, die in woorden vervat, voor ieders kennisneming toegankelijk is en de overtuiging van de overgroote meerderheid van hare leden uitdrukt, niet bezit. De leer, die vervat is in de Formulieren van Eenigheid: de Nederlandsche Geloofsbelijdenis, de Heidel-

bergsche Katechismus en de Leerregels der Synode van Dordrecht, die belijdenis van onze kerk in de zeventiende eeuw, kan niet meer als de uitdrukking van de gezindheden en overtuigingen van onze kerk in de negentiende eeuw gelden. En zij is dat sedert lang niet meer. Wanneer iemand wilde tegenspreken met een beroep daarop, dat die Formulieren nooit officieel ongeschikt zijn verklaard om nog in onzen tijd te gelden voor een uitdrukking van de gezindheden en overtuigingen van de gezamenlijke leden der thans bestaande Hervormde kerk, ja, dat integendeel nog in 1875 de woorden „de handhaving der leer" in Art. 11 van het Alg. Regl. zijn bestendigd: wij zouden dan in deze tegenspraak meer dan een grove dwaling opmerken. Om uit het in die tegenspraak bijgebrachte een bewijs te ontleenen, dat die Formulieren, als nooit officieel ongeschikt verklaard, nu nog voor de belijdenis der kerk moeten gelden, zou men moeten volhouden, hetzij dat een belijdenis uit haar aard niet is alleen de uitdrukking van reeds *aanwezige*, maar daarbij ook het voorschrift van *nog te verwerven* gezindheden en overtuigingen, hetzij dat alleen de lidmaten van de confessioneele richting de wettige lidmaten in onze kerk zijn, en dus de groote meerderheid van wie eens wettig als lidmaten werden aangenomen niet wettig lidmaten zouden wezen. En wat „de handhaving der leer" betreft, de woorden in Art. 11 moeten in overeenstemming met de bepalingen der bijzondere Reglementen, en derhalve in den beperkenden zin van het „wezen en de hoofdzaak", van „geest en beginselen" van de leer der Herv. kerk worden verklaard. En er bestaat geen officieele en duidelijke uiteenzetting van dat „wezen en hoofdzaak", die „geest en beginselen". Maar wij behoeven bij de herinnering, dat de in de Formulieren van Eenigheid neergelegde belijdenis niet meer is de belijdenis van het thans bestaand hervormd kerkgenootschap niet langer stil te staan. Kerkrechtelijk is zij dat niet. En al was er voor de stelling, dat zij kerkrechtelijk nog als de belijdenis van de kerk moet beschouwd worden, iets te zeggen, in een materie als deze is het voldoende, dat zij feitelijk niet meer de belijdenis van de kerk is. Feitelijk vormen de gezamenlijke lidmaten van onze kerk even zoo vele duidelijk onderscheidbare groepen als er richtingen of partijen onder ons zijn:

de confessioneele, de orthodoxe, de evangelische en de moderne richting. En de vertegenwoordigers van al die richtingen zijn als lidmaten en als leden van kerkelijke besturen geplaatst in het wettelijk verband der kerkrechtelijke organisatie van ons kerkgenootschap. Ieder lidmaat neemt zijn plaats in de kerk krachtens een rechtsgrond in, en bepaaldelijk doet ieder stemgerechtigd lidmaat en dus ook ieder lid van eenig kerkelijk bestuur handelingen, die rechtsgevolgen hebben, zoodat niemand hunner door het willekeurig votum van deze of gene, en alleen maar door een kerkrechtelijke beslissing uit dat wettelijk verband kan verwijderd worden.

Met de aanwijzing van den actueelen toestand van ons kerkgenootschap in betrekking tot de oude belijdenis van de Ned. Herv. kerk bedoel ik niet, dat er thans enkel verscheidenheid van dogmatisch inzicht en niet ook eenige eenstemmigheid in christelijke gezindheden en overtuigingen onder de gezamenlijke leden der kerk bestaan zou. Bij al het zeer belangrijk en wezenlijk verschil is er, naar mijn gevoelen, nog meer overeenstemming dan velen vermoeden. Een wijsgeerig gevormd dogmaticus, die tevens goed psycholoog en boven alles bevoorrecht was met een warm zedelijk-godsdienstig gestemd gemoed, zou misschien de overeenstemmende dogmatische overtuigingen [1]), hoe algemeen de bewoordingen ook zouden moeten wezen, wel zóó kunnen formuleeren, dat het op een „belijdenis" van de tegenwoordige hervormde kerk geleek, en waarin men dan „het wezen en de hoofdzaak" van de oude leer, namelijk hetgeen in die leer wezenlijk christelijk en protestantisch is, zou kunnen vinden. Maar ik zeg op een belijdenis „geleek", want men zou daarmede niet hebben een belijdenis *in den historischen zin van het woord.* Twee van de bovengenoemde wezenlijke kenmerken van dergelijke belijdenis zouden ontbreken: de strenge veroordeeling van het gevoelen van andersdenkenden, en de waardeering van het belijden op zich zelf van dogmatische overtuigingen als een Gode welbehagelijk werk. Die kenmerken komen natuurlijk in de Dogmatiek der confessioneele richting voor, maar niet

1) De uitdrukkingen „dogmatisch", „dogmatiek" gebruik ik in de beteekenis, die ik er boven, in het opstel „onze taak als dogmatici", aan gehecht heb.

algemeen bij de orthodoxen, hoogst waarschijnlijk slechts zeer zeldzaam onder de evangelischen en in 't geheel niet onder de modernen. En waarom ontbreken heden ten dage die beide kenmerken in de intellectueele uitdrukking der christelijke gezindheden en overtuigingen of de „Dogmatiek" van de overgroote meerderheid der tegenwoordige leden van onze hervormde kerk? Immers ten gevolge van den algemeenen vooruitgang in de opvatting der zedelijke en godsdienstige beginsels van het Christendom, die sedert de laatste honderd jaren in onze kerk heeft plaats gegrepen. Ja, wij moeten er ons wel voor wachten, dat wij de orthodoxen, voor zoo veel zij van de confessioneelen principieel verschillen, ons voorstellen als niet deelnemende aan dien vooruitgang. Heeft niet hun strijd tegen de modernen over 't algemeen een ander karakter dan vóór een paar eeuwen de strijd tegen de ketters? *Binnen de muren* der kerk kan men ons niet verdragen, maar men zou ons *naast* de kerk wel verdragen. Hoe weinigen zijn er, die ons niet slechts een plaats in het hervormde kerkgenootschap onwaardig keuren, maar ons ook in hun oordeel buiten het Godsrijk plaatsen. Met betrekking tot de opvatting van het Christendom, die de orthodoxen van onzen tijd tegen ons handhaven, is het niet meer, zooals wij aan het slot van het Symbolum Athanasianum lezen (met welk symbolum in de Nederl. Geloofsbelijdenis instemming wordt betuigd): „Dit is het algemeen geloof: hetwelk zoo wie niet trouwelijk en vast gelooft, die zal niet mogen zalig zijn". De betuigingen en bewijzen van hoogachting en waardeering, die wij, als er aanleiding toe is, vernemen en ondervinden van orthodoxe zijde, kunnen wij toch moeielijk vereenigd denken met die kalme liefdeloosheid, welke liggen zou in de dringende uitnoodiging „gij moest toch liever de herv. kerk verlaten", wanneer die uitnoodiging tevens beteekende „begeef u liever buiten het koningrijk Gods in de buitenste duisternis van de ongeloovige en ten verderve bestemde wereld". De overtuiging, dat het christendom niet is een leer maar een leven ligt aan dat alles ten grondslag.

Ik meen aangetoond te hebben, dat onze kerk niet heeft een belijdend karakter als bezitster van een belijdenis in den historischen zin van het woord. Deze stelling is onbetwistbaar een uitkomst van waarneming en ervaring. Hare juistheid

kan alleen betwist worden, maar dan op onvoldoenden grond, door de mannen van de abstracte gedachte, die het begrip, dat zij zich van een in de werkelijkheid gegeven kerk en ook van onze actueele kerk, zonder den grondslag van nauwkeurige waarneming, vormen, voetstoots met de waarneembare werkelijkheid gelijk stellen, zich in hun kerkrechtelijke beschouwingen door die abstracte gedachte laten besturen, en dan vast stellen: een kerk moet een belijdenis hebben, derhalve is in de Formulieren de belijdenis van onze hervormde kerk, want er is nergens een andere. Zij houden niet uit elkander een subjectief ideaal, waarvan zij wenschen, dat het verwezenlijkt ware, en de historisch gegeven werkelijkheid, waarvan ieder de ontwikkeling in die richting mag zoeken te leiden, welke hij voor zich de beste keurt, doch welke men zooals zij is aanvaarden moet en met welke men zooals zij is rekenen moet, zal er eenige praktische uitkomst verkregen kunnen worden. En die stelling is natuurlijk ook wel bestand tegen het gebruik dat de confessioneelen van de rhetorische figuur der synecdoche plegen te maken, wanneer zij in hun oordeel over de belijdende kerk *partem pro toto* nemen.

Nemen wij dus „belijdenis" in den historischen zin des woords, dan heeft onze thans bestaande hervormde kerk niet een belijdend karakter en kon derhalve de Synode dat belijdend karakter niet handhaven. Er kan echter nog een andere beteekenis aan het woord belijdenis gehecht worden. En wel deze, dat er een mondelinge of schriftelijke uiteenzetting van dogmatische overtuigingen mede bedoeld wordt. In dezen zin wordt het gebruikt, als er in het aan art. 39 voorafgaande 38ste artikel wordt voorgeschreven, dat de aannemelingen, na voldoende bewijzen van de kennis der christelijke geloofs- en zedeleer gegeven te hebben, eene belijdenis des geloofs moeten afleggen. Men lette hier op *eene* belijdenis. De voormalige belijdenis van de herv. kerk, die in de formulieren vervat is, wordt kennelijk niet bedoeld. En wanneer wij de onbepaaldheid waarmede in dat art. 38 over „de christelijke geloofs- en zedeleer" wordt gesproken in verband brengen met den tijd waarin het Reglement op het Godsdienstonderwijs is ontworpen en vastgesteld, dan is er geen twijfel aan, of allen, die in Synoden en Provinciale Besturen het Re-

glement deden tot stand komen, waren zich wel bewust, dat niet door alle predikanten en godsdienstonderwijzers een in alle deelen overeenstemmende „geloofs- en zedeleer" zou onderwezen worden, en dat dus ook niet ieder van de aannemelingen *dezelfde* belijdenis des geloofs zou afleggen. In dat art. 38 wordt er dus slechts in 't algemeen voor gezorgd, dat de nieuwe lidmaten hun christelijke overtuigingen en gezindheden ook in den vorm van op de eene of andere wijze omschreven en voor mededeeling vatbare leerstellingen zullen bezitten. Die zorg is in overeenstemming met de verhevenheid van de christelijke vroomheid als een gesteldheid van 's menschen zelfbewust leven, ten gevolge waarvan de christen moet weten wat hij gelooft. En in 't bijzonder behoort die zorg in een protestantsch kerkgenootschap voor te komen, opdat het beginsel, dat de protestantsche christen het christendom met het gansche hart en uit eigen overtuiging moet omhelzen, tot zijn recht kome. Wil men nu in dezen zin van een belijdend karakter onzer kerk spreken, ja, dan heeft onze thans bestaande kerk zoodanig karakter en heeft de Synode dat karakter kunnen handhaven. Doch behoefde zij dan *dat* „belijdend" karakter der kerk zóó te handhaven door middel eener bestendiging van die belijdenisvragen in art. 39? Immers neen. Dat „belijdend" of liever „dogmatisch" karakter van de kerk wordt reeds voldoende gehandhaafd in art. 38. Met dat art. 38 voor zich, en den inhoud daarvan met de bewoordingen van de eerste en de tweede vraag in art. 39 vergelijkende, bemerkt men hoe ondoenlijk het is, om nauwkeurig te onderscheiden wat eigenlijk het „belijdende" in het karakter van de thans bestaande herv. kerk is, hetwelk de meerderheid in de Synode gezegd wordt te hebben willen handhaven. Is 't het *confessioneele* of het *dogmatische* karakter van de kerk? Ondoenlijk — namelijk voor ons, die de nog frissche herinnering van het feit bewaren, dat de meerderheid, die in de Synode de belijdenisvragen bestendigde, uit zoo ongelijksoortige bestanddeelen was saamgesteld. Want als wij voor een oogenblik onze bekendheid met het uiteenloopend dogmatisch en kerkelijk standpunt van de individueele concurrenten tot die meerderheid buiten invloed op ons oordeel laten, en, overeenkomstig den regel: dat de bedoeling van den wetgever,

zooveel als mogelijk is, uit de letter van de wet moet opgemaakt worden, dat art. 39 nauwkeurig lezen, dan komen wij tot een interpretatie, die aan de meerderheid der Synode een plaats geeft op den weg naar het standpunt van de confessioneelen in den historischen zin van het woord. Wat, allereerst, het verband van art. 39 met het voorafgaande betreft: er is tusschen het een en het ander weinig samenhang. Volgens art. 38 leggen de aannemelingen *een* belijdenis des geloofs af, en volgens art. 39 moeten zij bij hun bevestiging des zins en willens zijn om bij een bepaalde, bij *deze* belijdenis, die onmiddellijk is voorafgegaan, te volharden. En zij moeten volharden, let wel, *door de genade Gods*. De tweede vraag luidt: „Zijt gij des zins en willens bij deze belijdenis door Gods genade te volharden, de zonde te verzaken, te streven naar heiligmaking, en uwen Heiland in voorspoed en tegenspoed, in leven en in sterven getrouw te volgen, gelijk aan Zijne ware belijders betaamt?" Door de komma is het eerste lid van die tweede vraag op die wijze van het tweede lid gescheiden, dat de woorden *door Gods genade* alleen bij het eerste lid en niet ook bij het tweede lid van de vraag behooren. Datgene wat iemand eigenlijk tot een christen maakt: „de zonde te verzaken, te streven naar heiligmaking en uwen Heiland in voorspoed en tegenspoed, in leven en in sterven te volgen, gelijk aan Zijne ware belijders betaamt", moeten de nieuwe lidmaten verklaren van gansche harte op zich te nemen, zonder dat hun daarbij in de bewoording van de vraag nadrukkelijk wordt herinnerd hoe dit alles geschieden moet in het ootmoedig besef, dat wij om in het goede standvastig te zijn den invloed van Gods zegenende nabijheid behoeven. Deze herinnering komt alleen *bij de belijdenis* voor: „zijt gij des zins en willens bij deze belijdenis door Gods genade te volharden". Maar wij zien nu ook hoe de aanwijzing in de tweede vraag, dat *het volharden bij de belijdenis* door Gods genade moet geschieden, volkomen overeenstemt met dat derde kenmerk, hetwelk wij in het historisch begrip van een kerkelijke belijdenis vinden: dat een kerkelijke belijdenis geacht wordt eene in haar zelve Gode bijzonder welgevallige daad te zijn. Als een tweede kenmerk van een belijdenis in den historischen zin des woords noemen wij dat zij *thetisch*

en polemisch is, d. i.: dat zij „dient om het onderscheid tusschen de overtuigingen van het belijdende kerkgenootschap en de anderen te laten uitkomen, en dien ten gevolge die overtuigingen worden uitgedrukt in woorden van een bepaalde niet dubbelzinnige beteekenis". Wanneer dit kenmerk nu ook in art. 39 gevonden werd, dan zou met de bestendiging dier belijdenisvragen „de handhaving van het belijdend karakter", hetwelk het confessionalisme aan onze kerk toeschrijft, volkomen zijn. Wij kunnen hier echter dat tweede kenmerk niet vinden. De belijdenis, die in de eerste vraag voorkomt, rijmt in haar bewoordingen zeer goed met den inhoud van de Nederl. Geloofsbelijdenis, en is in zoo verre een oud-kerkelijke confessie, maar zij rijmt bepaaldelijk met die gedeelten van die Geloofsbelijdenis, waarin overtuigingen, die ook in de Roomsch-katholieke kerk beleden worden, voorkomen, en is zij dus niet een kenmerkend oud-hervormde belijdenis. — Indien wij nu de uitkomst opmaken, waartoe wij komen moeten als wij uit de letter van art. 39 het antwoord zoeken op de vraag: heeft de Synode een „belijdend karakter" van de kerk in den zin van het historische Confessionalisme of in den zin van de stelling, dat de protestantsche christen moet weten en moet kunnen zeggen wat hij gelooft, willen handhaven? dan valt het, dunkt mij, aan ieder in 't oog, dat in die vragen een belijdenis in den historischen zin van het woord voorkomt, maar met deze wijziging, dat zij zich niet thetisch en polemisch richt tegen de belijdenis van een der andere afdeelingen van de christelijke kerk, evenmin tegen het Roomsch-katholieke als tegen de Luthersche, Doopsgezinde en Remonstrantsche kerkgenootschappen.

II. De tweede stelling: die ik wilde ontwikkelen is deze: *De Synode handhaafde niet wat zij had behooren te handhaven, namelijk de beginselen van het Protestantisme in onze kerk.*

De beginselen van het Protestantisme zijn grondgedachten met betrekking tot het aannemen en beleven van het Christendom, en wel grondgedachten, die gedragen worden door een zedelijke, het persoonlijke gemoedsleven doordringende overtuiging, zoodat zij uit haar aard een drijfveer tot handelen worden. Wat ik boven op blz. 19 schreef herhaal ik hier

liever, dan dat ik naar die bladzijde eenvoudig verwijs. „Het eerste beginsel of de eerste grondgedachte van het Protestantisme is in den ernstigen toeleg gelegen om het echte Christendom, of het „zuivere Evangelie", zooals dat in den Bijbel is te vinden te omhelzen. De kennis van dat Evangelie kan echter niet anders dan door *interpretatie* van den Bijbel verkregen worden. En verwerpt de Protestant de voor onfeilbaar en authentiek uitgegeven interpretatie van de Roomsch-katholieke kerk, hij heeft voor zijn interpretatie niet den steun van eenig voor onfeilbaar te houden gezag. Hieruit vloeit nu het tweede beginsel van het Protestantisme voort, dat van het vrije onderzoek en de daarmede samenhangende gewetensvrijheid, dat is: de vrijheid om het antwoord op de vraag of men wezenlijk het „zuivere Evangelie" of het echte Christendom, ontdaan van alle daaraan vreemde bijvoegsels, heeft gezocht en nu ook omhelst, in de eigen persoonlijke zedelijke overtuiging te vinden."

Uit de toepassing van die beginsels zijn de kerken der Hervorming voortgekomen. Men verwierp het gezag van den Paus en de Roomsch-Katholieke kerkleer. En waarop vestigde men nu de overtuiging, dat de denkbeelden en inzichten zooals zij, bijvoorbeeld, in de Ned. Geloofsbelijdenis ontvouwd werden, in overeenstemming waren met de in den Bijbel geopenbaarde waarheid? Nergens anders dan op het bewustzijn, dat men de Schriften juist uitlegde. En dit bewustzijn werd versterkt doordat, hetgeen men als het christelijke zaligmakende geloof beleefde in de aandoeningen en uitingen van het persoonlijk gemoedsleven, blijkens de aldus uitgelegde Schriften, het ware Christendom was. Die overeenstemming van hetgeen men in eigen ervaring beleefde als het tot zaligheid der ziel noodige, met de uitspraken der Schriften, gold nu als een getuigenis in de harten gegeven, door den objectief in den hemel in wezenseenheid met den Vader en den Zoon levenden, en uit den hemel in de geloovigen nederdalenden Heiligen Geest, omtrent de juistheid der Protestantsche schriftbeschouwing en schriftverklaring. Maar omdat nu, in den eersten tijd, de kerkleer werkelijk de uitdrukking was van de algemeen in de kerk gekoesterde overtuigingen ontbrak de gelegenheid, dat de beginselen van het Protestantisme zich voortdurend even krachtig deden gelden

als in den aanvang. De Protestantsche schriftverklaring en de uit haar voortgevloeide kerkleer werd langzamerhand met een gezag bekleed, voor allen die tot de kerk behoorden indrukwekkend genoeg om de herinnering aan een eenvoudige historische waarheid te doen verdwijnen. Deze historische waarheid, dat de gansche door de kerk gekoesterde opvatting omtrent het wezen, den inhoud en de eischen van de in de Schriften „door God rechtstreeks geopenbaarde" en in de kerkleer geëxpliceerde waarheid, het uitvloeisel was van een door feilbare menschen ondernomen en goedgekeurde *interpretatie* van de Schriften, en dat met die interpretatie op gelijke lijn stond de psychologische beschouwing, dat de diep gevoelde en heldere overtuiging omtrent de waarheid der kerkelijke schriftverklaring, een getuigenis zou zijn door God zelven in de harten gegeven, een goddelijke sanctie van die schriftverklaring. De bladzijden in de geschiedenis onzer kerk, die van de veroordeeling en uitzetting der Remonstranten verhalen, kunnen ten opschrift dragen: verloochening der beginsels van het Protestantisme in de Ned. Herv. kerk.

Na verloop van tijd echter deden de beginselen van het Protestantisme zich weer gelden toen de leer der Formulieren van Eenigheid op telkens meer punten door niet weinigen in strijd werd bevonden met de leer van de Schriften. Maar de leer der Schriften, dat wil zeggen: de meest aan die van de oudere kerkleeraars grenzende interpretatie van de Schriften, bleef met onfeilbaar gezag over de hoofden en harten heerschen. Men was zich met fierheid bewust Protestant te zijn, omdat men tot het inzicht was gekomen, dat de Formulieren niet met de Schriften mochten gelijk gesteld worden, omdat de Formulieren een menschelijke en dus feilbare uitlegging van de Schriften vertegenwoordigden, terwijl de Schriften de zuivere onbetwistbare waarheid zelve aanboden. Men vergat echter, dat de *interpretatie*, hetzij de onbewuste en onmiddellijke, hetzij de geleerde interpretatie, van de Schriften, het volstrekt noodzakelijke kanaal is door hetwelk wij *alléén* eenige kennis omtrent den inhoud van de Schriften kunnen verkrijgen. Wij kunnen ons oordeel over de betrekking of verhouding, waarin wij tot de Schriften zijn geplaatst, ophelderen door vergelijking met het oordeel over onze betrekking

of verhouding tot de wereld der zintuigelijke waarneming waarin wij leven. Allereerst, in de naïeveteit van het natuurlijke nog niet door wetenschappelijke kennis opgeklaarde bewustzijn, meenen wij volkomen *passief* tegenover die wereld onzer zintuigelijke waarneming te staan. Wij meenen die wereld zooals zij, afgezien van het wezen dat haar waarneemt, objectief op haar zelve is waartenemen. Worden er ons nu bekend, die het een of ander niet zóó zien als wij, bijvoorbeeld, kleurblinden, lijders aan Daltonisme, dan gelooven wij eerst niet wat zij zeggen of schrijven 't aan hetzij onopmerkzaamheid hetzij kwaadwillige misleiding toe. Langzamerhand, onder den invloed van dieper in den toestand en de toedracht der dingen doordringend onderwijs, rijpt daarna het inzicht, dat die wereld, in haar geheele voorkomen voor ons, zóó is als zij is ten gevolge van onze zintuigelijke bewerktuiging en ons daarmede gepaard zintuigelijk waarnemen. Op gelijke wijze gaat het toe met onze bewustheid omtrent onze betrekking of verhouding tot de Schriften. Allereerst verstaat men haar met zijn gewoon verstand, zonder het middel van met bewustzijn volbrachte interpretatie, even onmiddellijk als men iemands tot ons gesproken woorden verstaat. Passief gelooft men den zin der Schriften zóó als die werkelijk is in zich op te nemen. Maar nu wordt die onmiddellijke interpretatie door anderen op menig punt weersproken, wij worden bekend met andere menschen, die in de Schriften op menige plaats iets anders lezen dan wij, en uit hetgeen zij er in lezen, in verband met andere tot hun inzichten behoorende overtuigingen, zich een minder of meer van de onze verschillende Schriftbeschouwing vormen. Wij kunnen die voorstanders van een ander gevoelen dan het onze eerst niet verdragen. Zij zijn ziende blind, zij verdraaien de Schrift, zij willen er uit wegcijferen wat hun mishaagt, en er in vinden wat hun behaagt. Doch nu rijpt, onder den invloed van dieper doordringend, door het licht der geschiedenis beschenen en opgeklaard onderwijs, langzamerhand het inzicht, die die passieve verhouding tot de Schrift, waardoor wij louter eerlijke ontvankelijkheid meenden te zijn, eigenlijk een passieve verhouding is tot een eertijds door menschen met de hulp van hun geleerdheid gegeven interpretatie; dat ons schijnbaar onmiddellijk, met het eenvou-

dige voor niets dan de waarheid geopende gezonde verstand in zich opnemen van den zin der Schriften niets anders is dan het volgen van een overgeleverde, door lengte van tijd met gezag der klaarblijkelijkheid bekleede interpretatie van menschen als wij. Met deze verkregen overtuiging, dat interpretatie, hetzij zij een onbewuste en voor onmiddellijk gehouden interpretatie is, hetzij een die met het bewustzijn dat zij door middel van hulpmiddelen en individueele ontwikkeling tot stand komt, het noodwendige kanaal is, door middel waarvan wij alléén eenige kennis omtrent den inhoud der Schriften kunnen verkrijgen, verwerpen wij nu niet aanstonds onze Schriftverklaring en Schriftbeschouwing, volstrekt niet; en wij hebben zedelijk recht en de dure verplichting om haar te behouden en haar te verdedigen, zoolang wij ons van hare juistheid overtuigd houden. Maar wij ontzeggen nu niet meer aan een van de onze afwijkende Schriftverklaring en Schriftbeschouwing en aan de daarop gebouwde opvatting van het wezen en de eischen van het Christendom, het recht van bestaan. Afwijking met betrekking tot het normale zintuigelijk waarnemen beschouwen wij als een verschijnsel van ziekte in den algemeensten zin van dit woord, omdat de normale wijze, waarop de ziel op de actie der zintuigelijke indrukken reageert, tot de standvastige kenmerken van alle naar lichaam en ziel gezonde menschen behoort. Maar afwijking van onze Schriftverklaring en onze daarop gebouwde opvatting van het wezen en de eischen van het Christendom hebben wij in haar verband leeren brengen met de individueele verscheidenheden en de onderscheiden graden van ontwikkeling, waardoor het algemeen menschelijke zieleleven, als een leven dat zich door zelfbepaling uit en ontwikkelt, noodwendig zich kenmerkt. Wij zien in, dat er, op het gebied waarop de geest van het Protestantisme heerscht, *bij gemis van een als onfeilbaar te eerbiedigen en geëerbiedigde interpretatie van de Schriften* verschillende opvattingen van het Christendom met formeel en wettelijk volkomen gelijke rechten aanwezig moeten zijn.

Met het bovenstaande heb ik mijn doel bereikt, wanneer er in helder licht door getreden is hoe de toepassing van het eerste beginsel van het Protestantisme: het zoeken van het echte, van alle vreemde bijvoegsels vrije Christendom bij de

authentieke historische bronnen zelve, noodwendig moet leiden tot het gunnen aan anderen van dezelfde vrijheid en dezelfde rechten als men zelf geniet en laat gelden. Dat is dan de noodwendige vrucht der toepassing van het eerste beginsel van het Protestantisme, dat men in een en 't zelfde kerkgenootschap verschillende opvattingen van het Christendom naast elkander niet slechts duldt maar verwacht, omdat iedere eigenaardige opvatting van het Christendom een interpretatie van de Schriften vertegenwoordigt, wier formeel en wettelijk recht van te gelden even onbetwistbaar is als het recht van alle andere interpretatiën van de Schriften nevens haar. Door dat gemis van een onfeilbare interpretatie van de Schriften, hangt het tweede beginsel van het Protestantisme, dat van het vrije onderzoek, zoo nauw met het eerste samen, dat 't er in de toepassing niet van gescheiden kan worden. Toch is het goed, dat wij „het vrije onderzoek" een afzonderlijk tweede beginsel van het Protestantisme noemen, omdat de vrijheid van dat onderzoek nader bepaald wordt door den eisch der gewetensvrijheid. Telkens wanneer in de kerk een beroep wordt gedaan op de noodwendige consequentie van het eerste beginsel van het Protestantisme, dat er in eenzelfde protestantsch kerkgenootschap verschillende opvattingen van het Christendom vreedzaam *naast* elkander met volkomen gelijke rechten kunnen voorkomen, dan laat de vrees zich gelden voor „allen wind van leering" en een bijna onafzienbare rei van verschillende opvattingen van de Christelijke godsdienst. De ijdelheid van die vrees blijkt uit het tweede beginsel. Vrij onderzoek, ja maar een vrijheid van elk kerkelijk en maatschappelijk gezag, die tegelijk gebondenheid is aan de eischen van onze zedelijke natuur. Het zien uit eigen oogen, het zoeken naar het echte Christendom, moet in het belang van persoonlijk zedelijk-godsdienstig leven en zijn behoeften ondernomen zijn, zoodat het geweten of het zedelijk zelfbewustzijn zoowel met den ernst van dat onderzoek als met zijn uitkomsten vrede heeft. Maar zoo kan men dan elke mogelijke opvatting van het Christendom, ja, wat de meerderheid in de kerk voor een „vernietiging van het Christendom" houdt, in een protestantsch kerkgenootschap moeten dulden? Ja, men moet er alles in dulden wat in het zedelijk zelfbewustzijn van hen, die het

aanbevelen als een opvatting van het Christendom moet gelden. Hierin zien wij juist de verhevenheid en het christelijk karakter der beginselen van het Protestantisme, want zij blijken in hen die er zich door laten besturen onlosmakelijk saam te hangen met het geloof in God, die zich in de zedelijke wereldorde openbaart. Wie met een opvatting van het Christendom in een protestantsch kerkgenootschap mochten optreden, waaromtrent zij in hun geweten niet overtuigd zijn, dat zij aanspraak op den rang eener ernstig ondernomen en volbrachte interpretatie van het Christendom maken mag, zij zullen hún opvatting niet aangenaam kunnen maken aan de conscientiën van medeleden in het kerkgenootschap. De echte Protestant is overtuigd, omdat hij in Gods ordeningen in de zedelijke wereld gelooft, dat ieder mensch vroeg of laat bukken moet voor de eischen zijner zedelijke natuur; heeft daarom den moed om ook den leeraar van de misschien voor de groote meerderheid allervreemdste opvatting van het Christendom te laten geworden; en beschouwt ook de leden van een protestantsch kerkgenootschap niet als zulke onnoozele schapen, dat zij in grooter of kleiner massa zoo maar voetstoots voor elke van het overgeleverde afwijkende leer zullen gewonnen worden, indien er niet bijtijds gezorgd wordt, dat die ongehoorde prediking onschadelijk zij gemaakt. De lotgevallen van elke als christelijk aanbevolen prediking brengen, ten gevolge van de heerschappij der zedelijke wereldorde, van zelve aan den dag of zij als opvatting van het Christendom in een protestantsch kerkgenootschap kan en moet gehandhaafd worden. Zoowel het vertrouwen op de onweerstaanbare macht der conscientie als de gehoorzaamheid aan hare eischen zijn de zedelijke en onafscheidbare elementen in de beginselen van het Protestantisme.

Wanneer ik nu het gevoelen verdedig, dat de Synode met de bestendiging der belijdenisvragen niet handhaafde wat zij had behooren te handhaven, namelijk de beginselen van het Protestantisme, dan ga ik van de onderstelling uit, dat onze hervormde kerk een christelijk-protestantsch karakter bezit. Ik behoef hier de juistheid dezer onderstelling niet, met een beroep op de geschiedenis en den tegenwoordigen toestand onzer kerk, te bewijzen. Alleen is het noodig te herinneren, dat zij dat karakter, haar oorspronkelijk karakter, niet dan met

groote moeite, onder gedurige weifeling en zóó dat zij het niet zelden geheel en al verloochende, heeft behouden. Het is dan ook een zeer diepe opvatting van den geest van het christendom en een zeer hooge ontwikkeling van zedelijk-godsdienstig leven, welke in de beginsels van het Protestantisme vertegenwoordigd worden. Hetgeen we ons boven herinnerden omtrent de plaats, die de Formulieren vroeger innamen en nu tegenwoordig innemen in onze kerk, vertoont den invloed van haar protestantsch karakter. Hetzelfde moet gezegd worden met betrekking tot al onze bijzondere Reglementen. Al is er nog veel in, dat het bewijs levert hoe onze kerk tot nog toe aan haar protestantsch karakter als 't ware noode en dikwerf ten halve vasthield: in een tot confessionalisme ontaard, aan de R. katholieke kerk gelijkvormig geworden, pseudo-protestantsch kerkgenootschap zou men deze Reglementen niet hebben verkregen. Maar van de andere zijde vergeten wij niet, dat, juist in onzen tijd, de hervormde kerk aan bevestiging en handhaving van haar protestantsch karakter zeer dringende behoefte heeft. Wij verkeeren als wij op de beginselen van het Protestantisme de aandacht vestigen in een ongunstigen toestand. Onder de confessioneelen is het protestantsche bewustzijn alleen nog maar aanwezig als het „anti-paapsche" bewustzijn. Onder de orthodoxen treedt het begrip van „een gemeente van den Heer" op den voorgrond, met de neiging om die gemeente, in concreto het gewone gehoor van orthodoxe predikanten, als de bewaarster van de zuivere christelijke leerstellige waarheid in de kerk te laten gelden. Wij hebben er uit een christelijk-protestantsch oogpunt niets tegen, wanneer de orthodoxen, op hun standpunt, in die „gemeente van den Heer" de echte bewaarster en belijdster van het christendom in onze hervormde kerk zien. Wij hebben hier dan de toepassing van een bepaalde Schriftverklaring en Schriftbeschouwing, wier recht van bestaan in onze hervormde kerk wij volstrekt niet willen aantasten, maar toch een interpretatie, waaraan niemand het gezag der onfeilbaarheid zal willen toekennen. Maar wanneer men die „gemeente van den Heer" in haar bepaald anti-confessioneel, anti-evangelisch en anti-modern karakter vereenzelvigt met de Ned. Herv. kerk: dan missen wij ook hier het bewustzijn omtrent de beginselen van het Protestantisme. Een

en ander voedt wel den twijfel of het christelijk-protestantsch karakter, door genoegzame verbreiding en levendigheid van het bewustzijn omtrent de beginsels van het Protestantisme, nog wel aan onze hervormde kerk kan worden toegeschreven. Maar wanneer wij weer op meer verblijdende verschijnselen het oog vestigen; vooral wanneer wij acht geven op de publieke opinie omtrent exclusivisme, omtrent den plicht van een scheuring van de kerk te voorkomen, omtrent de grootere waarde van een waarlijk christelijk leven boven alle soort van rechtzinnigheid, zooals die zich onder niet-moderne leden en bestuurders in de kerk uit, dan moeten wij, dunkt mij, vaststellen, dat de beginselen van het Protestantisme nog altijd gelden in onze kerk, zij het hier en daar ook zeer flauw en meestal gebrekkig. Ja ook de interpretatie en verdediging van de beslissing der Synode, die de Synodale Commissie heeft gegeven, dat de bestendiging van de belijdenisvragen ook daarom goedkeuring verdient, omdat er niet is voorgeschreven in welken bepaalden zin de formulen van de eerste vraag moeten opgevat worden: zij getuigen van den goeden wil om, overeenkomstig de beginselen van het Protestantisme, de leervrijheid binnen de grenzen van christelijke levensbeschouwing te erkennen. Wij moeten dien goeden wil opmerken en waardeeren, al is het ook dat wij een handhaven van de leervrijheid op *die* wijze zeer stellig afkeuren.

Na alles wat ik boven herinnerde omtrent hetgeen wij onder de beginsels van het Protestantisme te verstaan hebben, en de eischen die daardoor aan een kerkgenootschap, dat protestantsch wil zijn, worden gedaan, behoef ik nu niet meer breedvoerig aan te wijzen in welke opzichten de meerderheid in de Synode, met de bestendiging der belijdenisvragen, die beginselen niet gehandhaafd heeft.

De Synode heeft ongetwijfeld op de bezwaren door bijna vierhonderd predikanten, bijna een derde deel van de thans dienstdoende predikanten, in 't midden gebracht acht geslagen, met gemoedelijke nauwlettendheid acht geslagen, maar er toch te weinig gewicht aan gehecht. Het gaat niet aan, tegenover deze minderheid eenvoudig de meerderheid van de stemmen in de geraadpleegde kerkelijke besturen en classicale vergaderingen te plaatsen. De Synode is niet een Ministerie van de

meerderheid. En de minderheid kwam op voor de beginselen van het Protestantisme, waarvan de handhaving tot de roeping der Synode behoort.

De modernen keuren die belijdenisvragen af, omdat zij, zoowel wat den vorm als den inhoud betreft, strijden met hun op wetenschappelijke gronden gehandhaafde opvatting van het Christendom. Een verklaring, dat men deze of die dogmatische overtuigingen koestert, welke aanwijzen wat men denkt aangaande den oorsprong, de eischen en de vruchten van het christelijk leven of de christelijke gemoedsgesteldheid, in den vorm van een belijdenis van bepaald voorgeschreven bewoording, en dat wel, zooals wij uit de tweede vraag aantoonden, een belijdenis, aan wie om haar zelve groote waarde wordt gehecht, voedt de overschatting van de leer boven het leven in de kerk. En tegen die overschatting te strijden is voor de modernen een gewetenszaak, omdat zij ten diepste overtuigd zijn, dat aan die heillooze gewoonte van het traditioneele christendom voor een goed deel de veel te geringe invloed te wijten is, dien de christelijke godsdienst tot nog toe gehad heeft op de gewetens der menschen, op de zedelijke ontwikkeling van hun karakter en leven, en daardoor op hún wezenlijk geluk. „Men is een christen door zijn belijden van zekere leerstellingen", die heillooze diepgewortelde dwaling willen de modernen in den naam van Jezus uitroeien. En ook om den inhoud dier vragen komen zij tegen de bestendiging daarvan op. Zij hebben recht in de hervormde kerk om hun katechisanten te leeren, dat Jezus Gods *eeniggeboren* Zoon wordt genoemd in het vierde Evangelie ten gevolge van den invloed dien de Alexandrijnsche philosophie op den schrijver had uitgeoefend; en zij zullen die katechisanten tevens moeten leeren, dat zij bij hun bevestiging tot lidmaten dat woord maar moeten opvatten in ethischen zin, ja, dat ook mogen doen volgens de kerkelijke autoriteit zelve, omdat deze het gebruik van *dezelfde klanken*, die voor confessioneelen, orthodoxen, evangelischen en modernen te gelijker tijd kunnen dienen, noodig acht om het belijdend karakter van de kerk te handhaven. Men zegge niet, dat het gebruik van woorden, die in meer dan een zin opgevat kunnen en ook werkelijk opgevat worden, in een christelijke dogmatiek onvermijdelijk is,

Toegegeven: maar in een dogmatiek wordt de zin, die bedoeld is, blootgelegd. De uitdrukkingen „Godsrijk", „Evangelie", „Christendom" worden ook in verschillende beteekenissen gebruikt. Maar dat zijn geen uitdrukkingen van *leerstellingen*, zooals in die eerste vraag, maar uitdrukkingen van algemeene denkbeelden, die historisch aan de vorming van christelijke leerstellingen zijn voorafgegaan, en dus ideeën uitdrukken, die uit haar aard er als 't ware op wachten, dat zij wat haar zin, inhoud en strekking betreft in het bewuste leven van de in leeftijd, ontwikkeling, en geestesrichting uiteenloopende menschen, aan wie zij ter behartiging zullen aangeboden worden, opgenomen zullen worden, overeenkomstig die individueele verscheidenheid, in dogmata van verschillenden inhoud. Daarom zouden de modernen genoegen nemen met een van de aannemelingen gevraagde verklaring, „dat zij van harte bereid zijn om aan het doel van de Ned. Hervormde Kerk: de bevordering van het Godsrijk, mede te werken". — En welk onderscheid is er tusschen „het geloof in den Heiligen Geest" in de eerste vraag en „het verzaken van de zonde, het streven naar heiligmaking en het getrouw volgen van den Heiland in voorspoed en tegenspoed, in leven en in sterven", in de tweede vraag, en „het volijverig medewerken tot den bloei van het Godsrijk" in de derde vraag? Indien er een onderscheid moet aangenomen worden, dan hebben wij in de eerste vraag de belijdenis van het geloof in den persoonlijk in het eene wezen der Godheid bestaanden Heiligen Geest, met de Confessioneelen, of, met sommige Evangelischen, de belijdenis van het geloof in de loutere abstractie: „Geest der gemeenschap", gedacht als iets dat, *onderscheiden* van den Heiligen Geest in de individueele zielen der Christenen, die zich in het verzaken van de zonde, enz. openbaart, nog ergens in de gemeente zou aanwezig zijn.

Ook uit een paedagogisch oogpunt, dat met onze opvatting van het Christendom ten nauwste samenhangt, hebben wij modernen bedenkingen tegen die belijdenisvragen. Wij willen dat de aannemelingen goed begrijpen wat zij verklaren te gelooven. Maar wie weet dan niet, hoe moeilijk het is om katechisanten, die weinig aanleg en ontwikkeling bezitten werkelijk te leeren verstaan wat er, bijvoorbeeld, met de bijbelsche

uitdrukking „de Heilige Geest" bedoeld wordt. Wat mij in de geschiedenis van de reeds lang aanhangige quaestie der belijdenisvragen vooral verwonderd heeft is het volgende. Die vragen, langen tijd niet veel meer dan een doode letter, worden ten gevolge van de oppositie der modernen een levende letter. Zij leggen er vooral nadruk op, dat hunne katechisanten niet kunnen verklaren met de eigenlijke beteekenis van de leerstellingen in de eerste vraag in te stemmen. Hiermede werd een bezwaar geopperd, dat voor de ontwikkelde leerlingen van orthodoxe richting niet bestaat. Maar tevens treedt nu deze zedelijke zijde van de zaak in 't licht, dat men, een belijdenis afvragende, zich bewust moet wezen, dat zij, die moeten antwoorden de voorgestelde vragen kunnen beâmen ook omdat zij ze begrijpen. En nu blijkt het niet, dat er ook van orthodoxe zijde, eenige moeielijkheid in gezien wordt om alle aannemelingen zóó ver te brengen, dat zij eenigszins begrip hebben van „het geloof in Gods eeniggeboren Zoon" en „in den Heiligen Geest". Wat mij betreft, in de eerste jaren van mijn verblijf in Amsterdam heb ik een groot aantal leerlingen van godsdienstonderwijzers uit mijn kerkelijke wijk, die tot de lagere volksklasse behoorden, bij mij als aannemelingen ontvangen. En ik zoude er zeer verlegen mede geweest zijn, wanneer ik of mijn ouderling zich verplicht hadden gevoeld om alleen toe te laten wie de belijdenis in de eerste vraag *begrepen*, zelfs maar eenigszins begrepen. In de latere jaren bleken die leerlingen uit mijn kerkelijke wijk, evenals die uit de wijken van mijn moderne collega's, bijna zonder uitzondering, ongunstig over de moderne richting te oordeelen, en wendden de onderwijzers zich voor hen tot mijn orthodoxe collega's. Met de maat der ontwikkeling van die „wijkelingen" in die latere jaren ben ik dus onbekend; maar die maat moet thans belangrijk hooger zijn gestegen, wanneer het voor een goed deel hunner een begrepen belijdenis en niet een beâmen van klanken zal zijn, als zij belijden te gelooven wat die eerste vraag hun voorschrijft.

Het ware te wenschen, dat de meerderheid in de Synode meer met de eischen, die de handhaving der beginselen van het Protestantisme in een kerkgenootschap als het onze moet medebrengen, ware te rade gegaan. Of misschien is het

beter, dat de tegenwoordige crisis ontstaan is. Duidelijker dan wel vroeger bij andere gelegenheden, kwam nu door den loop der gebeurtenissen de vraag aan de orde, of er voor ons modernen in het hervormde kerkgenootschap de plaats is, die wij er, krachtens de beginselen van het Protestantisme, in willen innemen. Men moet het zich nu duidelijk bewust worden, dat de verklaring: wij kunnen met de modernen niet blijven in hetzelfde kerkelijk verband, neerkomt op deze verklaring: wij houden een kerkgenootschap, waarin de beginselen van het Protestantisme werkelijk gehuldigd en in toepassing gebracht worden, voor onbestaanbaar. — Wie zou echter nu reeds gissingen willen uiten, omtrent den vermoedelijken afloop van de tegenwoordige crisis? Ik voor mij althans niet. Een scheuring van de kerk zou ik zeer betreuren. Indien wij modernen door de onweerstaanbare macht der feiten gedrongen werden uit onze hervormde kerk uit te treden, het zou dan wel kunnen geschieden, dat wij de kerkelijke goederen moesten achterlaten. Wij zouden echter een grooter schat medenemen. Na ons vertrek zou de kerk er wel toe komen om, hetzij vrijwillig hetzij door de logica der feiten gedrongen, afdoende maatregelen te nemen, waardoor een vernieuwde opkomst en werkzaamheid van de moderne richting in de Ned. Herv. kerk voor goed onmogelijk werden gemaakt. Maar zoodoende zou de kerk de beginselen van het Protestantisme noodwendig moeten prijsgeven. Wel nu, deze goede geniussen zijn dan het erfgoed voor ons, dat wij uit het oude huis, waarin voor ons geen plaats meer was, medenamen, en daarmede namen wij dan den waarborg mede, dat wij ons hoogste goed, onze christelijke levensbeschouwing niet zouden verliezen.

Groningen, F. W. B. VAN BELL.
December 1876.

BOEKBEOORDEELINGEN.

De nuttigheidsleer van JOHN STUART MILL en Prof. VAN DER WIJCK, door Dr. T. CANNEGIETER. Te Groningen, bij P. Noordhoff. 1876. Prijs *f* 1,25.

Mill's Utiliteitsmoraal beantwoordt, door haar sociaal karakter, volkomen aan het Engelsche volkskarakter. De Engelschman is bij uitstek practisch. Hij gaat in zijn denken niet van algemeene beginselen uit, maar beredeneert feiten en toestanden. Hij laat zich niet ophouden door speculatieve begrippen, maar hecht zich aan de positieve werkelijkheid. Een nieuwe uitvinding, een nieuwe ontdekking, in het belang van nijverheid en handel, maakt in Engeland onvoorwaardelijk grooter opgang dan de diepzinnigste en verhevenste bespiegeling, waarvan geen sociaal nut is te trekken. Dit karakter komt ook uit in de stelsels der wijsgeeren. Wilde b. v. Baco van Verulam in sociaal-practischen zin *nuttige waarheid*, Mill wilde in denzelfden zin een *nuttige moraal*. Mill was zoo volstrekt nationaal, dat hij — gelijk Taine (*Histoire de la littérature Angl.*, 1864, *IV*, *p.* 405) het uitdrukt — den Engelschen geest beschrijft, terwijl hij een beschrijving van den menschelijken geest meende te geven. Zijn genie betoonde zich niet geniaal genoeg, om zich tot het algemeen menschelijke te verheffen.

Er is dus groote behoedzaamheid aan te raden, ingeval men eenige vrucht van het Engelsche denken op een anderen dan den Engelschen bodem wil overplanten. Ten onzent wordt dit door prof. Van der Wijck beproefd met Mill's *Utilisme*. Of zijn poging slagen zal, moet de tijd leeren, maar meen ik te mogen betwijfelen. In onzen volksaard schuilt veel practi-

sche, maar toch ook zekere speculatieve zin. De deductieve Schotten staan ons nader, dan de inductieve Engelschen.

Intusschen is de Utiliteitsmoraal onze opmerkzaamheid overwaardig. Wie naar hare regelen leeft, zal een hoogen graad van bruikbaarheid voor de menschelijke samenleving bereiken. Ziehier het beeld van zulk een mensch, benevens een schets van de wijze waarop hij gevormd wordt, gelijk Mill en Van der Wijck daarvoor de trekken leveren [1]). De Utilist onderscheidt zich door een krachtig maatschappelijk gevoel, d. i. door een sterke begeerte om in vereeniging en in overeenstemming met zijne medemenschen te leven. Hij weet te behooren tot een gemeenschap of vereeniging, wier grondslag het belang van al hare leden is. Hij beschouwt zich als deel van een groot geheel, daarom ook verplicht, een eigenaardige schatting aan het geheel te betalen. Deze schatting bestaat in de behartiging van alles wat voor het algemeen goed, in de vermijding van alles wat evenzoo kwaad blijkt te zijn; met één woord, in de bevordering van geluk, van genoegen en smarteloosheid. In de ziel van den Utilist ontstaat een onverbreekbare band tusschen de voorstelling van zijn eigen geluk en dat van alle menschen te zamen, maar op het laatste valt de nadruk. Wel gevoelt hij, dat elke plicht een deel zijner vrijheid in beslag neemt, hetgeen op zich zelf beschouwd een kwaad is, maar dit kwaad getroost hij zich. Hij bestaat ter wille van anderen. Bijgevolg ziet hij zich geroepen, om voor zijn eigen persoon alles te vermijden, wat hem voor zijn doel ongeschikt zou maken, alles aan te wenden, wat zijn geschiktheid voor dat doel kan verhoogen. Hij is in de noodzakelijkheid, om onthouding van het grovere onrecht en voortdurend verzet daartegen als een voorwaarde van zijn eigen bestaan te beschouwen. Wat brengt hem tot zulk een hoogte? Uitwendig de hoop op gunst en de vrees voor misnoegen; inwendig de smart, verwekt door het afwijken van den plicht, en het gevoel van sympathie: in het eerste ligt de uitwendige, in het laatste de inwendige *sanctie* van onze plichten. De mensch wordt door egoisme en sympathie bestierd. Egoisme

---

1) Zie Mill's *Utilisme*, Holl. Vert. 1875, en Van der Wijck's geschrift over *Onderscheid tusschen goed en kwaad*, 1868.

dringt hem, zijn eigen heil te zoeken. Sympathie dringt hem, het heil van anderen te zoeken. Beide doeleinden worden dan het best bereikt, indien het geluk van allen het richtsnoer is, waarnaar allen hunne daden regelen. De krachtigste beweegredenen, zoowel van eigenbelang als van sympathie, dringen den mensch, het gevoel van belangstelling in anderen te openbaren en met alle kracht bij anderen aan te wakkeren. Zelfs wanneer hij persoonlijk van dat gevoel geheel ontbloot is, heeft hij, evengoed als iemand anders, er het hoogste belang bij, dat zijne medemenschen het bezitten. Waardoor wordt het gevoel van sympathie, dus ook dat van smart over plichtsverzaking, in den mensch opgewekt? Hoe vaster de maatschappelijke banden worden, des te meer zal de mensch zijn gevoel vereenzelvigen met hetgeen voor anderen nuttig is. De invloeden, die in ieder individu een gevoel van eenheid met anderen aankweeken, groeien bij voortgaande ontwikkeling van den menschelijken geest steeds aan. Maar eerst van een persoon, opgevoed in een kring waarbinnen het maatschappelijk gevoel werkt en heerscht, is veel goeds te verwachten. Door een goede opvoeding moet het gevoel van eenheid met onze medemenschen diep in ons karakter indringen. Bij de vraag, waarin het menschelijk geluk eigenlijk bestaat, moet niet worden voorbijgezien, dat menschelijke wezens verheven vermogens hebben, en, zoodra zij zich daarvan bewust worden, niets als geluk beschouwen dan hetgeen die verheven vermogens bevredigt. Rijst er evenwel geschil over de bepaling van het geluk, dan beslist de meerderheid. Kortom, nuttigheid is de moederbron van zedelijke verplichtingen. Deugdzaam zijn bestaat in niets anders dan de vermeerdering van geluk; dus is liefde tot de deugd voor den Utilist iets noodwendigs. Op hem kan volkomen gerekend worden, omdat de wil tot het doen van het goede in hem tot een gewoonte is aangekweekt. Door de macht dier gewoonte wordt dus elke invloed, die tot deugd aanspoort, gesteund.

Het beeld van den echten Utilist, aldus beschouwd, ziet er gansch niet kwalijk uit: maar mag het geacht worden, echte moraliteit voor te stellen?

„Neen," zegt Dr. Cannegieter, in het geschrift, welks titel aan het hoofd van dit opstel staat. Blijkens de *Voorrede* be-

hoort deze auteur niet tot degenen, die de *zede*leer of de wetenschap van het zedelijk leven — en niet de *zeden*leer of de wetenschap der zeden — dogmatisch willen opbouwen op een bovennatuurkundigen grondslag. In dit opzicht stemt hij met de voorstanders van het Utilisme overeen. In alle andere opzichten staat hij tegenover hen. Hij noemt het fondament hunner theorie zwak en gevaarlijk. Indien hun doel vervuld werd, en zij, die met de opvoeding van kinderen belast zijn, hunne kweekelingen meer en meer naar het model van de nuttigheidsleer gingen vormen, dan zouden, naar zijn inzicht, niet alleen de schoonste bloesems der menschelijkheid afvallen zonder vrucht te geven, maar zou ook het gansche schoone gebouw der ware en heilige zedelijkheid ineenstorten. Hij hoopt, dat allen, inzonderheid de openbare onderwijzers, aan wie de gewichtige taak der vorming van het jonge geslacht is opgedragen, bij het maken van een nauwkeurig onderscheid tusschen dogma's en godsdienst, *dezen* als den onmisbaren grondslag aller ware zedelijkheid zullen blijven beschouwen, en voor *genen* de deur der school zullen gesloten houden. De zegepraal der nuttigheidsleer, evenals die van alle theorieën, waardoor de godsdienst zelf uit het rijke en veelzijdige menschenleven verwijderd wordt, zou, naar zijne overtuiging, de ondergang zijn van datgene, wat de adel der menschelijke natuur moet heeten.

In zijn betoog tegen het Utilisme volgt Dr. Cannegieter deze orde: *vooreerst* zal hij de hoofdstellingen der theorie vermelden; *vervolgens* de anthropologische beschouwing, van welke zij uitgaat, aanwijzen en beoordeelen; *voorts* den maatstaf van goed en kwaad, dien zij aanprijst, beschouwen; en *eindelijk* haar zedelijk beginsel toetsen. Bij de vermelding van de hoofdstellingen der Utilisten gaat hij „aanwijzen: 1. welke *methode* zij tot het samenstellen hunner zedeleer volgen; 2. naar welken *maatstaf* zij goed en kwaad beoordeelen; 3. hoe zij de *geldigheid* van dien maatstaf bewijzen; 4. uit welke oorzaken, volgens hen, het plichtsbesef ontstaat, of: welke de gronden zijn van 's menschen zedelijke verplichting, om zich naar dien maatstaf te gedragen. Met andere woorden: wat, volgens den Utilist, het eigenlijk *beginsel* des zedelijken levens is."

In zake van n. 4 is de schrijver met veel moeite gekomen,

waar hij wezen wil. Ook blijkt reeds, uit vergelijking van de vier punten in het eerste deel met de vierledige schets van het betoog in zijn geheel, dat hij niet de kunst verstond, om er een welsluitend, in al zijne deelen goed geordend, geheel van te maken. Dit meen ik hier terloops te moeten opmerken omtrent den vorm en den logischen gang van het betoog. Houden wij nu een beknopt overzicht van hetgeen het in bijzonderheden behelst.

I. „De Utilisten passen de *methode*, die op het gebied der natuurwetenschappen als de eenig ware geldt, ook toe op de moraal. Uit hetgeen in het leven der menschen wordt aanschouwd, leiden zij de wetten af, welke dat leven regelen. Goed en kwaad zijn voor hen, evenals waarheid en logen, zaken van waarneming en ervaring. Een zedelijk vermogen erkennen zij niet in den mensch, tenzij als een deel van ons verstand en niet van ons gevoelsvermogen. Zij nemen de zedelijkheid als een bloot uiterlijk verschijnsel, als een *kunst*. De deugd wordt voor den mensch gemaakt, ten behoeve van het sociale leven. Tot een hoogere opvatting kunnen zij het niet brengen; zij verwaarloozen of ontkennen de gegevens daartoe. Die gegevens liggen niet aan de oppervlakte des levens, maar in het zedelijke bewustzijn, of liever, in de zedelijke natuur van den mensch. Daarom moet *deze* vooral, in zake der zedelijkheid, onderzocht, beoordeeld en gekend worden. Geen waarneming kan ooit het vraagstuk van goed en kwaad oplossen, indien zij zich niet uitstrekt tot het *innerlijk leven*, het *zedelijk zelfbewustzijn* van den mensch. Te zeggen, dat iets zoodanigs niet valt binnen het bereik der eigenlijke waarneming, is niets meer dan een oppervlakkige bewering. Wij hebben ook, behalve de zintuigen des lichaams en de buiten ons liggende verschijnselen, onze geestelijke vermogens, tot welke het zedelijk bewustzijn behoort, en met dit bewustzijn nemen wij onmiddellijk ons zelven, onze zedelijke natuur waar. Om die reden noemen wij dat vermogen het zedelijk *zelfbewustzijn*, of wil men liever, het *geweten;* en krachtens het feit, dat dit zedelijk vermogen, als een wezenlijk bestanddeel, eigen is aan 's menschen geest, gelden de getuigenissen er van als vingerwijzingen naar de zedelijke waarheid. Derhalve is de waarneming der Utilisten een gebrekkige, omdat zij 's men-

schen zedelijk zelfbewustzijn niet in haren kring trekt.

„De methode der Utilisten hangt samen met hun anthropologie. Niet in den mensch zijn de kiemen der zedelijkheid gelegen; niet uit eenigen innerlijken aanleg ontwikkelt zij zich, door het leven in een zedelijke wereld. Neen, enkel de omstandigheid, dat de mensch niet alleen is, maar deel (geen *lid*, slechts *deel*) van een soort, de aanwezigheid van meer gelijke wezens, wekt in hem zeker maatschappelijk gevoel. Hieruit komen voort, eerst de aandoening van het egoisme, hetwelk den mensch tot zijne natuurgenooten in een verhouding van vrees en wantrouwen plaatst, dan het gevoel van sympathie, waardoor het egoisme een gewijzigden vorm aanneemt. De band, die den mensch aan goed of kwaad bindt, is de gewoonte. Goed en kwaad zijn dus bloot *uiterlijke vormen* des levens, en maken geen vraagstuk uit dat het *wezen* van den mensch raakt. Wel zegt de hoogleeraar V. d. Wijck uitdrukkelijk, dat de zedelijkheid niet enkel regeling van ons doen en laten vereischt, maar tevens bestaat in de opvoeding van hart en wil, maar dit heeft, op utilistisch standpunt, zeer weinig te beteekenen. Het hart van den mensch, althans zijn zedelijk vermogen, behoort tot het verstand. Opvoeding van het *hart* is dus hetzelfde als verheldering van het verstand. Doe iemand met zijn verstand helder inzien, wat het algemeen belang is en hoe het eigenbelang daarmede samenhangt — en gij hebt zijn hart voor de zedelijkheid voldoende gevormd. En wat de opvoeding van den *wil* betreft, wek eerst maar de begeerte, breng dan den uit de begeerte geboren wil onder den schepter der gewoonte — dan kunt gij ook die opvoeding als voltooid beschouwen. De zaak komt neder op het africhten tot een gewilde wijze van handelen. De mensch is voor den Utilist in zedelijk opzicht *tabula rasa*. Derhalve moet deze anthropologie met den naam van *naakt materialisme* betiteld worden. De mensch *is* hier niets meer dan vleesc . en bloed. Wat hij meer mocht *worden* dan dit, dat wordt „ten algemeenen nutte" van hem *gemaakt;* het is voor hem geen *natuur*; het is een *juk*, dat hij uit *dwang* moet dragen, volgens den wil der meerderheid, dat alzoo *lastig* is en alleen in het belang „van het grootste aantal". Het is de vraag, of alle Utilisten materialisten willen heeten, in dezen zin dat zij,

hetgeen wij geest noemen, beschouwen als werking der stof; maar zoo zij dit niet mochten doen, dan behooren zij hun geheele moraal te laten varen; want inderdaad kan alleen de anthropologie van het Materialisme de basis van zulk een zedeleer zijn. Die wijsbegeerte is echter in onverzoenlijken strijd met de feiten van het zedelijk leven; en daar zij die niet vermag weg te redeneeren, zoo blijft er geen andere keuze over dan, uit kracht van ons zedelijk zelfbewustzijn, de theorie te verwerpen, welke daarmede geen rekening houdt."

II. „De *maatstaf*, naar welken de Utilisten goed en kwaad beoordeelen, is de nuttigheid der handelingen, in hoeverre deze dienen tot bevordering van geluk. Het geluk is van tweeërlei aard: *genoegen* en *afwezigheid van smart*. De genoegens, die nuttig zijn omdat zij aangenaam zijn, laten zich wederom in twee soorten verdeelen: *zinnelijk genot* en *geestelijk genot*, terwijl dan het laatste boven het eerste staat. Menschelijke wezens hebben verhevener vermogens dan de dierlijke lusten, en als zij zich eenmaal daarvan bewust geworden zijn, beschouwen zij niets als genot, dat niet de bevrediging van die verhevener vermogens in zich sluit. „Een kloeke geest en een vriendelijk hart zijn de hoogste goederen dezer aarde". De begeerlijkheid van de genoegens hangt dus, afgezien van alle plichtsbesef, feitelijk af van de mate, waarin ze door de menschen begeerd worden. De kenmerken van het hoogste en beste zijn dus uiterlijk, hangen van tijden en omstandigheden af, en kunnen gedurig veranderen. De menschelijke natuur zelve heeft hier geen recht om mede te spreken; het is niet de behoefte noch de aanleg van den mensch, die zich, in het begeeren van het hoogere, als een hoogere openbaart, maar alleen dat begeeren, als daad, waardoor zekere genoegens de attributen van *begeerlijk*, *hoog*, *edel* enz. ontvangen. In het bepalen van hetgeen het waar geluk is, zijn we dus overgeleverd aan de toevallige levensrichting en keuze van de meerderheid der menschen. Hier geldt het gezag der meerderheid. Het gezag van het geweten, van het zedelijk zelfbewustzijn, wordt afgewezen, omdat het verschil in de toepassing der zedelijke grondbeginselen schijnt toe te laten. Ook de godsdienst mag niet medegetuigen omtrent 's menschen hoogste goed, omdat men goedvindt hem

te vereenzelvigen met de denkbeelden over het godsdienstige. Dat de edelsten en verstandigsten van ons geslacht ons, volgens de opmerking der Utilisten, in koor verzekeren: „Een kloeke geest en een vriendelijk hart zijn de hoogste goederen dezer aarde", heeft ook niet veel te beteekenen, omdat die edelen en verstandigen altijd slechts een kleine minderheid uitgemaakt hebben. Bovendien ligt het niet op den weg der Utilisten, een *meening* te *wegen*, maar slechts hare *aanhangers* te *tellen*: de meerderheid regeert.

„Zegt de Utilist: „Geluk wordt *begeerd;* daarom *is* geluk een *begeerlijke* zaak", dan ligt er in deze bewijsvoering een naïeveteit, die onwillekeurig tot een glimlach dwingt. Het is een *idem per idem*, dat ten slotte geen hoogere waarde heeft dan een cirkelredeneering: het *onbewezene* wordt alzoo gebruikt om het *problematische* te bewijzen. Ook is aan gegronden twijfel onderhevig, of al het streven en leven der menschen zich oplost in of uitgaat van de zucht naar geluk. Er loopt een andere stroom door de geschiedenis heen, het streven naar steeds hoogere *ontwikkeling* en *volmaking;* die stroom heeft zijne bronnen dieper, in den menschelijken geest; en die andere, aan wiens oevers het geluk bloeit, ontvangt dáar zijn wateren, en spoedt zich, al kronkelend, in dezelfde richting voort. Niet het geluk is de hefboom der ontwikkeling, maar datgene in den mensch met welks voldoening en bevrediging het waar geluk samenvalt, zich vereenzelvigt. Voorts rijst de vraag, of de *algemeenheid* der geluksbegeerte, zooals de Utilist haar constateert, werkelijk te *constateeren* is. Zoo ja, hoe is dan nog de onwedersprekelijke zekerheid te verkrijgen, dat de alzoo algemeen, of door de meerderheid, als geluk begeerde genoegens werkelijk tot 's menschen waar en hoogste geluk behooren? Stel ook, dat de meerderheid één of meer genoegens als geluk beschouwde, die zij zelve later als het tegendeel leert kennen en vermijden; stel zelfs, dat de meerderheid eens besloot, geheel andere dingen als geluk te gaan najagen! Zegt de Utilist: „Wat gij dáar stelt, zal nooit kunnen geschieden; enkel hij, wiens oog de fijnste en geurigste bloesems der menschelijke ontwikkeling nooit opgemerkt heeft, zal ze ons als overtollig schilderen": dan moet opgemerkt worden, dat die bloesems ons door kleur en geur streelen, omdat zij bloe-

sems der *ontwikkeling* en der *beschaving* zijn, niet enkel omdat haar genot aangename gewaarwordingen opwekt. Het is dus niet het *geluk*, waarom wij ze begeeren zullen of bewaren willen, maar de *ontwikkeling* zelve, waardoor het gevoel, dat geluk heet, ontstaat. Op dien, in den mensch liggenden, grond steunt *ons* vertrouwen, dat geen besluit der meerderheid ooit de hoogste goederen zal kunnen veranderen. Maar de *Utilist* staat op dien bodem niet, en daarom kan *hij* slechts *hopen*, niet *vertrouwen*. In zijn theorie is voor de diepte van het zedelijk leven geen plaats.

„Indien, gelijk de Utilisten beweren, het geluk der wereld als toetssteen van goed en kwaad bruikbaar zou wezen, dan moest eerst met volkomen zekerheid vastgesteld zijn, waarin dat geluk bestaat, terwijl tevens de onderlinge verhouding tusschen het algemeen en het bijzonder geluk nauwkeurig zou moeten aangewezen worden. Dit is echter voor de Nuttigheidsmoraal een onmogelijkheid. Zij kent geen, in het wezen des menschen liggenden, zedelijken maatstaf. Bij het onderzoek naar het wezen van het hoogste geluk, regelt zich de Utilist enkel naar den smaak der meerderheid, of zelfs naar dien van eenige edelen en wijzen. Ook kan het hoogste geluk, zooals de Utilisten het ons voorstellen, geen maatstaf van zedelijkheid zijn, om de eenvoudige reden dat dit geluk nooit *volkomen* kan wezen. Volstrekte afwezigheid van smart is ondenkbaar. Daarom is niet het *geluk zelf*, maar *datgene waarvan het afhangt*, het bereikbare doel en de geldige maatstaf der zedelijkheid. Evenzoo kan de Nuttigheidsmoraal de onderlinge verhouding tusschen het algemeen en het bijzonder geluk niet met billijkheid en juistheid bepalen. Acht de Utilist in het algemeen d.i. sociaal welzijn tevens het bijzondere van elk deel der societas gelegen, dan zou toch dat bijzondere nooit anders dan door een reeks van ingewikkelde gevolgtrekkingen, door ontleding van de meest samengestelde denkbeelden, door een uiterst lastige berekening kunnen gevonden worden. Beweert de Utilist, dat, ingeval er tusschen het algemeen en het individueel belang strijd schijnt te bestaan, het eerste de voorkeur boven het laatste verdient, en dus het individu zijn persoonlijk belang aan dat der soort moet afstaan, dan volgt de vraag, waardoor het individu deze zijne verplichting om alzoo

te handelen zal leeren gevoelen. V. d. Wijck antwoordt: „Door de opvoeding van hart en wil"; maar dit beteekent zooveel als: door de slavernij der gewoonte. De zedeleer van het geluk leidt tot verloochening van den persoonlijken, zelfbewusten, zelfstandigen en vrijen mensch. En heeft de mensch geen *persoonlijk* belang bij de zedelijkheid, moet hij haar niet beschouwen als de verwezenlijking van zijn *persoonlijken* en dus ook van den *gemeenschappelijken* aanleg aller menschen — dan is de zedelijke zelfmoord, waarop het Utilisme is aangelegd, het zekerste middel om het geluk, dat zijne voorstanders wenschen, te verwezenlijken. — Op het standpunt der Nuttigheidsmoraal is het onmogelijk te bewijzen, dat het belang der meerderheid recht heeft om de opoffering van dat der minderheid te eischen. De Utilisten stellen dezen eisch enkel ten bate der meerderheid, niet omdat zelfverloochening de ontwikkeling van het edelst zedelijk vermogen in den mensch is. Het sociaal belang is de grond, waarop hun eisch steunt. Hier is dus spraak van een bloot-uitwendige verplichting, waarin de mensch vrede moet leeren vinden door zijn maatschappelijk gevoel. Hij staat onder uitwendigen dwang. Maar zulk een dwang is geen *zedelijk recht;* en de verplichting, om zich daaraan te onderwerpen, is geen *zedelijke verplichting.* — Door het geluk der wereld als maatstaf van goed en kwaad aan te prijzen, grijpt de Nuttigheidsmoraal de zedelijkheid zelve in haar wezen aan, en ontneemt zij haar het eigenlijk zedelijk karakter. Zij maakt de zedelijkheid tot een bloot uitwendigen vorm des levens, daar zij haar verlaagt tot den rang van een middel, dat alleen waarde heeft in zoover het blijkt bruikbaar te zijn tot bereiking van een daarbuiten liggend doel. Inderdaad zijn het ten laatste alleen de empirische gevolgen der handelingen, waarvan hare meerdere of mindere zedelijkheid afhangt. Enkel datgene, wat voor het algemeen nuttig is, heet plicht. Toch is weer niet alles, wat nuttig is, plicht; slechts een deel er van, namelijk dat deel, hetwelk niet verwaarloosd kan worden, zonder den lust tot straffen op te wekken. Al het andere heet bloot verdienste, en wie nu weigert iets meer te doen dan zijn plicht, die staat in zedelijk opzicht geen enkelen trap lager dan hij, die al het goede, dus ook het bloot verdienstelijke, zich tot plicht stelt en werkelijk be-

oefent. Zedelijkheid is alzoo een bloot relatief begrip. Van éenheid in het zedelijke hebben de Utilisten geen besef. Voor hen is de deugd slechts een *verzameling* van daden, die zij naar hare strekking in verschillende *klassen* of *groepen* verdeelen. Een eigenlijk zedelijk *leven*, als *toestand* of *bestaanswijze*, als een *eigen innerlijke bezitting* van den mensch, kennen zij niet. — De toetssteen der zedelijkheid wordt door de Utilisten *buiten* den mensch geplaatst. Hierdoor is hun zedeleer niet alleen onbekwaam, om een, tot zedelijk handelen onmisbaar, vast en categorisch plichtsbesef te wekken, maar komt ze ook in strijd met het psychologisch feit, dat vele daden verricht worden, zonder dat er zekerheid omtrent hare gevolgen kan bestaan, enkel uit een gebiedend plichtsgevoel. De mensch zou onophoudelijk in verlegenheid zijn omtrent de gedragslijn, die hij moet volgen, indien hij de voorschriften altijd van buiten af moest halen. Wel zegt de Utilist: „Daarom is het goed, dat de schare gezeten is aan de bron der overgeleverde wijsheid"; maar deze stelling dwingt tot vele vragen, b. v. van wiens wijsheid moet dan de schare leven, nu zij aan willekeur overgeleverd is?... wat verzekert de schare, dat de wijsheid, met welke men haar voeden wil, geen dwaasheid is?... wat zal haar een besef geven van zedelijke verplichting, om zich naar die wijsheid te gedragen? De Nuttigheidsmoraal kan deze vragen niet beantwoorden. Geen zedelijkheid is mogelijk zonder een maatstaf *in* den mensch. Wij hebben tot zedelijk handelen behoefte aan een *innerlijken* band, aan het *onvoorwaardelijk gebod des gewetens.* — In de zedelijke bestemming des enkelen menschen en der geheele menschheid ligt de (objectieve) maatstaf van goed en kwaad. Zij alleen is het einddoel aller zedelijkheid. De kiem van hooger leven en hare ontwikkeling kunnen geen ander doel hebben dan de hoogste volmaking en realiteit van dat leven. Daarom is *goed* al datgene wat met den aard van onzen zedelijken aanleg overeenkomt, en blijkens ervaring en bespiegeling de strekking heeft om tot onze zedelijke volmaking mede te werken; terwijl alles wat een tegenovergestelden invloed uitoefent *kwaad* moet heeten."

III. „Wat is, volgens de Utilisten, het eigenlijke *beginsel* des zedelijken levens? Zij zoeken dit in de maatschappelijke verhoudingen. Wat zij de *sanctie* van hun theorie plegen te

noemen, is zeker maatschappelijk gevoel, dat, zonder aangeboren te zijn of een bestanddeel onzer natuur te vormen, door den invloed van het samenleven met wezens van dezelfde soort wordt opgewekt, of liever, *ingeprent*. Dit gevoel is van tweeërlei aard; het openbaart zich als *egoisme* en als *sympathie*. In de eerste periode zijner ontwikkeling laat het zich uitsluitend als egoisme gelden. Dit dwingt den mensch, zijn eigen heil te zoeken, en doet hem aan zijne medemenschen den eisch stellen, dat zij zijne belangen, in gelijke mate als hun eigen, zullen eerbiedigen en bevorderen. Hierdoor worden de gewaarwordingen van *hoop* op gunst en voordeel, en *vrees* voor straf en schade in het leven geroepen, die op het oogenblik zelf, waarin zij zijn opgewekt, geldige motieven van het doen en laten worden. Doch het is niet enkel egoisme, dat den mensch bestiert; in ieders borst woont ook *sympathie*, de andere vorm waarin het maatschappelijk gevoel zich openbaart. Sympathie bestaat uit een gevoel in onzen eigen geest, en is een meer of minder hevige smart, die gepaard gaat met het afwijken van onzen plicht. Dit gevoel maakt het wezen van het *geweten* uit, geeft daaraan zijn bindende kracht. Het geweten is hier derhalve een passief vermogen van onzen geest, een zekere sensibiliteit, opgewekt door overtreding van eenigen plicht, die eerst, geheel buiten het geweten om, is vastgesteld. Ook is dat gevoel van sympathie op zich zelf nog niet sterk genoeg, om ons aan onzen plicht te binden; het wordt eerst een sterke zedelijke band door *gewoonte*. De begeerte is het eerste in den mensch. Zij ontvlamt van zelve. Door voorspiegeling van loon of bedreiging met straf moet die begeerte gericht worden op het grootste geluk van het grootste aantal. Indien dit lang genoeg geschiedt, dan wordt de wil, om zich naar dien maatstaf te gedragen, geboren. Deze, een kind der begeerte, laat op die hoogte van zedelijkheid de moederplant los en treedt zelfstandig op. Doch hij staat zijne zelfstandigheid wederom af aan de gewoonte, onder wier heerschappij de wil moet gebracht worden. Dit kan alleen hierdoor geschieden, dat de mensch, door de aanhoudende voorspiegeling van geluk, de deugd leere begeeren als een wenschelijke zaak. 's Menschen wil, anders de hoogste openbaring der vrijheid, indien hij zedelijke *zelfbepaling* is, overeenkomstig de eischen van het zedelijk zelf-

bewustzijn — die wil wordt alzoo gereduceerd tot een toestand van slavernij, waarin de mensch enkel datgene kan zijn, wat buiten hem liggende machten van hem maken, een bloot passieve natuur.

„Op utilistisch standpunt kan men dus niet van een eigenlijk *beginsel* der zedelijkheid spreken. Hetgeen wij het *beginsel* der deugd noemen, is daar niets anders dan bloot uitwendige dwang, door niets anders te rechtvaardigen dan door het belang der meerderheid. De zedelijkheid zelve ligt dan wezenlijk geheel buiten den mensch, in het sociale leven, en is een noodzakelijk kwaad, immers als krenking der persoonlijke vrijheid. Daarom moet zij zich dan ook, om gehoorzaamheid bij de menschen te vinden, behelpen met zekere sanctiën, die buiten den mensch gevonden moeten worden, althans niet in zijn zedelijke natuur zelve gelegen kunnen zijn. Zoodoende ontzegt de Utiliteitsmoraal aan het plichtsbesef de plaats, die daaraan toekomt. Zij laat dit afhangen van een louter rekenkundige operatie, met het oog op het *belang* der massa, en ontneemt daardoor aan de deugd haar zedelijk karakter. Voorts let zij, ter bepaling van de zedelijke waarde der daden, enkel op hare strekking; de bedoelingen van den handelenden mensch doen, volgens haar, wezenlijk niets ter zake. Wat de Utilist *bedoeling* noemt, is niet een *zedelijk beginsel*, maar enkel de *richting*, die de *gewoonte* aan het *willen* geeft [1]). Op deze wijze wordt alweder één der meest wezenlijke kenmerken van het waar zedelijke voorbijgezien. De Utilisten laten dus ten slotte niets anders overblijven dan een verzameling van regels en voorschriften, wier opvolging strekt om datgene, wat als het grootste geluk door het grootste aantal is vastgesteld en aangewezen, te bevorderen. — Wat is echter het *beginsel* der ware zedelijkheid? Daar de grond der zedelijkheid ligt in 's menschen zedelijke natuur, en onze bestemming derhalve is: de volle ontwikkeling en volmaking dier natuur tot hetgeen zij krachtens haren aanleg kan worden — zoo is het eenig ware, vruchtbare beginsel der zedelijkheid: *liefde tot die be-*

---

1) Bij den Utilist heeft de drijfveer tot handelen wel niets te maken met de zedelijkheid der handeling, maar toch veel met de waarde van den handelenden persoon. Zie Mill's *Utilisme*, blz. 26.

stemming, de *zelfbewuste*, *door het zedelijk gevoel gewekte*, *vrije neiging* om naar het bereiken van onze hooge bestemming te streven, een *persoonlijke bereidvaardigheid* om het zedelijke aan te kweeken. En om die bereidvaardigheid of die liefde in het leven te roepen, is slechts noodig. dat het zedelijk bewustzijn gewekt en gewet worde, en tevens onze bestemming in haar vollen omvang en in al hare heerlijkheid ons worde voorgesteld, Zóo komen wij tot de eenheid van godsdienst en zedelijkheid; want de grond van ons zedelijk wezen ligt in God."

In deze schets van het betoog heb ik bijeengevoegd, wat naar mijn oordeel bijeen behoort, maar door den auteur in hoofd- en onderdeelen van elkander gescheiden is.

Dr. Cannegieter besluit zijn Voorrede aldus: „Mochten velen, na de lezing van dit geschrift, hiermede kunnen instemmen — zoo zou ik dit als een zeer gewenschte vrucht van mijnen arbeid beschouwen". Wat bij velen het geval zal zijn, weet ik niet, maar dit weet ik, dat ik voor mij zijn critiek op het Utilisme met groote instemming gelezen heb. Hij heeft zijn taak niet onbedacht aanvaard en niet licht opgevat. Zijne bewijsgronden wegen, al worden ze in de schaal der Utilisten toch te licht bevonden. Wat hij tegen de methode, den maatstaf en het beginsel der Nuttigheidsmoraal inbrengt, getuigt van deugdelijke en ernstige studie. Vooral heeft hij het recht dergenen, die in den mensch een *zedelijke natuur* erkennen, krachtig gehandhaafd. In één woord, zijn arbeid acht ik uitnemend geslaagd.

Wonderlijk evenwel, dat een man van zooveel wijsgeerige vorming, als hij blijkt te zijn, zich soms zeer onwijsgeerig kan aanstellen. Van Darwin zegt hij (blz. 45), dat deze de man is, die elken, waarlijk anthropologischen, grondslag der zedeleer wegneemt. Hoe is het mogelijk? Wat toch heeft Darwin's theorie te maken met de overtuiging, dat in den mensch een wezen, *op zedelijk leven aangelegd*, verschenen is? Deze overtuiging berust uitsluitend op *psychologische* analyse, op studie van de innerlijke menschennatuur: het Darwinisme behoort uitsluitend op *physiologisch* gebied tehuis. Het be-

grip van natuurlijke ontwikkeling, toegepast op het ontstaan en de vorming van ons geslacht, verwekt volstrekt geen bezwaar tegen onze zedelijke roeping, omdat het zedelijke niet een tegenstelling, maar een hoogere ontwikkeling van het natuurlijke is. Blijft Cannegieter in zijn oordeel over Darwin volharden, laat hij dan luisteren naar de woorden van Häckel (*Natürl. Schöpfungsgesch.* 1872, *S.* 282): „Ausserdem beruft sich Darwin zur Beruhigung derjenigen, welche in der Descendenztheorie den Untergang der ganzen „sittlichen Weltordnung" erblicken, auf einen berühmten Schriftsteller und Geistlichen, welcher ihm geschrieben hatte: „Er habe allmählich einsehen gelernt, dass es eine ebenso erhabene Vorstellung von der Gottheit sei, zu glauben, dass sie nur einig wenige, der Selbstentwickelung in andere und nothwendige Formen fähige Urtypen geschaffen, als dass sie immer wieder neue Schöpfungsacte nöthig gehabt habe, um die Lücken auszufüllen, welche durch die Wirkung ihrer eigene Gesetze entstanden seien" Diejenigen, denen der Glaube an eine übernatürliche Schöpfung ein Gemüthsbedürfniss ist, können sich bei dieser Vorstellung beruhigen. Sie können jenen Glauben mit der Descendenztheorie vereinbaren; denn sie können in der Erschaffung eines einzigen ursprünglichen Organismus, der die Fähigkeit besass, alle übrigen durch Vererbung und Anpassung aus sich zu entwickeln, wirklich weit mehr Erfindungskraft und Weisheit des Schöpfers bewundern, als in der unabhängigen Erschaffung der verschiedenen Arten". Het komt mij voor, dat Dr. Cannegieter ook nog aan een bovennatuurlijke schepping van den mensch denkt; ten minste acht hij den mensch op geheel bijzondere wijze door God op aarde geplaatst (blz. 47 en 95). — Voorts stelt Dr. Cannegieter *geest* en *stof* nog altijd dualistisch naast elkander, als twee bestanddeelen van den mensch, die wel met elkander verbonden zijn en op elkander invloed uitoefenen, maar toch ieder voor zich bestaan (blz. 50 vgl.). Zulk een geest, en zulk een stof, is nergens in de wereld te vinden. *Geest*, of, gelijk de Natuurphilosofen spreken, *kracht*, is het wezen der stof, *stof* de vorm der kracht: in dezen zin zijn kracht en stof één.

Bedenkingen van anderen aard, maar toch bedenkingen, heb ik tegen betgeen hij getuigt omtrent Aristoteles, Metro-

dorus (blz. 9) en Spinoza (blz. 9 vlg., 13). Dat Aristoteles het zedelijke enkel uit de ἦθη afleidde en alle deugd slechts als het midden tusschen twee ondeugden beschouwde, is waar. Doch het is ook waar, dat het zedelijk leven voor den Griek, dus ook voor dien realistischen Griekschen wijsgeer inzonderheid een zaak van den heerschenden Staat was. Vandaar het politisch-practische karakter zijner Ethiek: in den Staat lag het doel der zedelijkheid. Maar dit neemt niet weg, dat hij de deugd toch ook een *gemoedsrichting* (ἕξις) noemt; dat hij die richting of de gezindheid boven de daad stelt; dat hij tusschen het zijn van een goed mensch en dat van een goed burger onderscheid maakt; dat hij voorts de menschen opwekt, om zich onsterfelijk te maken, door een leven overeenkomstig hun beste deel (*Ethic. Nicom.* II, V, 6; IV, I, 18; V, II, 11; X, VII, 9). — Metrodorus heeft wel gezegd, dat het goede den buik betreft; maar dan bedoelde hij onder het *goede*, volgens Plutarchus (*Non posse suaviter vivi sec. Epic.* 3), alle schoone en wijze uitvindingen, als ter wille van den buik ontstaan. — Spinoza zegt niet eenvoudig: „Virtus est proprium utile sequi". Hij zegt voluit (*Ethica, IV, prop. XXIV*): „Ex virtute absolute agere nihil aliud in nobis est, quam ex ductu rationis agere, vivere, suum esse conservare (haec tria idem significant) ex fundamento proprium utile quaerendi"; vervolgens (l. c. *prop. XXVI*): „Quicquid ex ratione conamur, nihil aliud est quam intelligere" — Deum cognoscere. Hierbij moet niet vergeten worden, dat het „suum esse conservare" den mensch geldt als verschijningsvorm der Substantie. Omtrent *goed* en *kwaad* zegt Spinoza (*Ethica, IV, praef.*): „*Bonum* et *malum* quod attinet, nihil etiam positivum in rebus, in se scilicet consideratis, indicant, nec aliud sunt praeter cogitandi modos seu notiones, quas formamus ex eo, quod res ad invicem comparamus. Per *bonum* itaque intelligam id, quod certo scimus medium esse, ut ad exemplar humanae naturae, quod nobis proponimus, magis magisque accedamus: per *malum* autem id, quod certo scimus impedire, quo minus idem exemplar referamus." — Zooals Dr. Cannegieter dit drietal wijsgeeren als voorloopers der hedendaagsche Utilisten ten tooneele voert, doet hij hun onrecht.

Bij meer gemis van dualisme in eigen geestesrichting, zou

Dr. Cannegieter ook meer oog gehad hebben voor het dualisme in de wijze waarop, bij de Utilisten, *egoisme* en *sympathie* elkander ontmoeten. Beide blijven in den mensch naast elkander staan. Egoisme vraagt naar eigen heil; sympathie ziet uit naar het heil van anderen. De Utilist weet ze wel te doen samenwerken, maar niet met elkander te verzoenen. Geen wonder! Beide staan immers van nature tot elkander als: *Ik* en *Niet-Ik*. Tusschen deze twee polen behoeft evenwel het zedelijk leven des menschen zich niet te bewegen. Het *ik* van den meer zinnelijken mensch is niet meer het *ik* van den edeler gevormden mensch. Laat mij, in enkele trekken en op wijsgeerigen trant, de geschiedenis onzer hoogere vorming kenschetsen! De groote natuurkracht, die in het algemeen als zwaartekracht, magnetisme, electriciteit enz., werkt, openbaart zich in den mensch ook als redelijke en zedelijke kracht. Met die kracht staat dus de mensch in bijzondere betrekking. Zoodra hij zich van deze betrekking bewust wordt, wordt ook zijn *ik* een ander, dan het te voren was. Bestond hij te voren particularistisch als individu tegenover of naast de andere individuën: thans ziet hij in, dat hij in universalistischen zin mensch is, redelijk en zedelijk wezen. Hierin erkent hij zijn waarachtig *ik*. Hij gevoelt zich gedrongen, dit *ik*, deze zijne bijzondere betrekking met de groote natuurkracht, in al haren omvang te handhaven. En bezit hij haar niet voor zich alleen, maar deelt hij haar, als het wezen des menschen, met elk lid van het menschengeslacht, zoo kan hij niet anders dan haar handhaven zoowel in anderen, als in zich zelven. In die betrekking vindt hij nu 's menschen hoogste goed; in hare vervulling 's menschen hoogste geluk. Hij verkeert nu niet in het onzekere omtrent zijn roeping en verplichting. Hij weet nu, wat het zegt aan menschenheil te arbeiden, al ziet hij den invloed niet voorbij, dien ook 's menschen uitwendige levensomstandigheden op zijn inwendigen levenstoestand kunnen uitoefenen. Eerst de erkenning van het waarachtig menschelijke *ik* kan zulk een gevoel van sympathie met onze medemenschen wekken, als voor de inwendige sanctie van ons maatschappelijk leven noodig is. — Zet hier het philosophische in theologische termen om. Noem die groote natuurkracht *God*, de waardeering van de betrekking met die kracht, benevens de wijze

waarop hare waardeering in practijk wordt gebracht, *godsdienst*, dan blijkt, dat ook voor mij, evenals voor Dr. Cannegieter, de godsdienst met de zedelijkheid, die juist in onze plichtsbetrachting als leden van het menschengeslacht bestaat, samenvalt: maar dan blijkt tevens, dat eerst in den godsdienst de dooding van het egoisme en de wijding van het zedelijk leven gelegen zijn. Mocht het iemand ergeren, dat ik de groote natuurkracht *God* noem, dan denke hij aan het woord van Calvijn (*Instit. I*, *V*, 5): „Fateor pie hoc posse dici, modo a pio animo proficiscatur, *naturam esse Deum*".

Met de empirische methode der Utilisten hangt, in hun theorie, een gebrek samen, waarop ik thans wil wijzen. Zij gaan niet uit van een welgegrond *beginsel*, waarîn en waardoor zoowel de geheele theorie als elke van hare bijzonderheden haar verklaring vindt; maar zij plaatsen een *stelling* op den voorgrond, waarop zij uit de sfeer der waarneming en ervaring allerlei lichtstralen laten vallen, gelijk zij haar ook aan die sfeer ontleend hebben. Deze stralen laten zich echter niet tot één eenigen lichtstroom verbinden. Ze schitteren vaak naast elkander; of liever, ze zijn vaak, evenals de stralen van het zonnespectrum, door een donkere streep gescheiden. Met andere woorden: tusschen de bijzonderheden der utilistische theorie is de samenhang niet altijd merkbaar. Een enkel voorbeeld ten bewijze! Rijst er verschil over de bepaling van het geluk, dan beslist de meerderheid. Nu heeft de meerderheid in zulke gevallen doorgaans ongelijk. Wel beschouwen anderen, die zich van hunne verhevene menschelijke vermogens bewust zijn geworden, niets als geluk, dan hetgeen die vermogens bevredigt: maar deze verstandigen en edelen maken de minderheid uit. Zal de meerderheid in hunnen geest beslissen? Zoo neen, gelijk allerwaarschijnlijkst is, wat blijft dan over voor de minderheid? Zal, kan zij ooit het gezag der meerderheid erkennen of er zich aan onderwerpen?... Dat de standerd der zedelijkheid feitelijk in de publieke opinie, de opinie der meerderheid, ligt, en dat deze opinie feitelijk gezag voert, is niet te betwijfelen. Maar op welken grond komt aan dat gezag rechtsmacht tegenover de edeler ontwikkelden toe?... De Utilisten laten de zaak geheel in het duister.

Nog iets, dat het gebied der *kunst* betreft. Ik heb het oog

op de tragedie. Het waarachtig tragische ontstaat — om woorden van Dr. Jonckbloet (*Geschied. der Nederl. Letterkunde*, *II*, *blz.* 312) te gebruiken — eerst daar, waar de eenzijdigheid, onafscheidelijk met het heldenkarakter verbonden, vervoert tot handelingen, die den ondergang des helds doen voorzien. Het medelijden, daardoor opgewekt, is niet meer het gewone medegevoel uit het dagelijksche prozaleven. Juist in den ondergang der menschlijke grootheid, die niet zonder eigen schuld wordt geleden, openbaart zich de kracht der zedelijke wereldorde: daarom gaat de smartelijke aandoening van den toeschouwer over in een gevoel van verzoening, van berusting. Slaan wij nu b. v. *Prometheus geketend* van Eschylus open, dan ervaren wij in ons binnenste juist wat Jonckbloet noemt; dan wordt ook in ons krachtig opgewekt een gevoel van medelijden met den ongelukkigen menschenvriend, maar tevens een gevoel van berusting in zijn lot, omdat hij het niet zonder schuld ondergaat. Prometheus had de menschen lief. Door die liefde gedreven, heeft hij hun bezorgd, wat Jupiter hun onthouden had — het hemelsche vuur. Met die gift werd hij de vader van alle menschelijke kunsten. Maar — dat vuur heeft hij gestolen. Door dien diefstal heeft hij storend in Jupiter's plannen ingegrepen. Wat de eer der goden uitmaakte, heeft hij op de menschen overgebracht. Ziedaar zijn misdaad, zijn schuld. Wat wordt er evenwel van zijn schuld op het standpunt der Utilisten? Niets. Heeft hij gestolen, hij deed dit om wèl te doen, om gelukkig te maken: en reeds hierdoor wordt, volgens hun zienswijze, zelfs de gepleegde heiligschennis tot een zedelijke daad gewijd. Het rechte tragische genot gaat derhalve voor den Utilist verloren.

Wat Dr. Jonckbloet (*I*, *blz.* 256) nopens de burgerlijke letterkunde uit het tijdperk van Jacob Maerlant opmerkt, dat zij ontegenzeggelijk de eischen van gevoel en verbeelding miskent, ten koste van het utiliteitsbegrip, dit geldt ook *mutatis mutandis* ten aanzien van de hedendaagsche Nuttigheidsmoraal. Ten koste van het utiliteitsbegrip miskent zij — gelijk door Dr. Cannegieter duidelijk in het licht is gesteld — de eischen van het zedelijk zelfbewustzijn.

Leiden. W. SCHEFFER.

VARIA.

Wij ontvingen dezer dagen van den uitgever Caesar Schmidt te Zurich twee geschriften, waarop wij gaarne de aandacht onzer lezers met een enkel woord willen vestigen. De titel van het eerste luidt: „Die Kanonischen Synoptiker in Uebersicht mit Randglossen und Register und das Geschichtliche vom Leben Jesu von Gustav Volkmar, Separat-Abdruck aus der neuen erweiterten Ausgabe der „Evangelien."

Het is zooals men ziet een Naschrift op Volkmar's omvangrijk boek over de Synoptische Evangeliën: „die Evangelien, „oder Marcus und die Synopsis der Nachfolger" Leipzig 1870 (v.g. Theol. Tijdschrift 1870, bl. 269 en volg).

Ook in dezen appendix, waardoor de tweede uitgave van Volkmar's boek zich van de eerste onderscheidt, ontvangen wij menig treffend bewijs van des auteurs scherpzinnigheid in het opsporen en combineeren van alle mogelijke data, die kunnen dienen tot adstructie zijner bekende hypothese. Achtereenvolgens geeft Volkmar in dezen Nachtrag:

1°. Een herzien overzicht van den inhoud des Evangelies.

2°. Das Wesen des Marcus-Buches nach den neueren Verhandlungen näher bestimmt.

3°. Einzelne Randglossen.

4°. Das Geschichtliche vom Leben Jesu nach der ältesten Schrifturkunde des Paulus, des Johannes in Apocalypse, des Marcus und des Josephus.

5°. Uebersicht und Register zu den Kanonischen Synoptikern.

6°. Chronologisches Register der Schriften, n.l. der Oud-Christelijke Evangeliën en andere boeken.

In deze laate rubrlek deelt de Schrijver het resultaat van zijn onderzoek omtrent het datum der bedoelde schriften in

beknopten vorm ons mede. Hij handhaaft ook hier de orde: Marcus, Lucas, Mattheus. — Marcus plaatst hij omstreeks het jaar 73; het Kerygma Petri 80; Lucas 100; Mattheus 110; het Petrus-Evangelie van Justinus 130; het Lucas-Evangelie van Marcion 138; het Johannes-Evangelie 155; Johannes XXI 175.

Blijkens mededeelingen in het voorbericht hebben wij van den onvermoeiden schrijver in het vervolg als complement op zijn kritischen arbeid nog drie belangrijke boeken te wachten. In het eerste zal Lukas, in het tweede Mattheus het middelpunt vormen; in het derde belooft ons Volkmar eene nieuwe bewerking van alle Evangelie-fragmenten uit de tweede eeuw.

Jahrbuch der historischen Gesellschaft Züricher Theologen, herausgegeben von Dr. Gustav Volkmar, Erster Band. Zürich, Caesar Schmidt, 1877. 248 bl. Prijs 6 Mark.

Ziedaar het tweede ons toegezonden boek; wat ons hier wordt aangeboden moge uit een korte inhouds-opgave blijken.

Dr. Volkmar opent de reeks van verhandelingen met een „Einleitendes über D. Fr. Strauss' „Alten und Neuen Glauben." Daarop volgt eene hoogst belangrijke beschouwing van Albert Wild over: Disposition und Zusammenhang des Logos-Evangeliums, waarop wij later in dit Tijdschrift hopen terug te komen; Albert Waldburger geeft ons iets over Fr. Böhringer's „Athanasius und Arius", Julius Studer over: den Pietismus in der Zürcherischen Kirche im Anfang des vorigen Jahrhunderts, nach ungedruckten Urkunden. Van Eduard Furrer ontvangen wij: Geschichte des Pfarr-ornates in der Zürcherischen Landeskirche; Emil Egli geeft eene rede: Ueber Ordnung und Freiheit in der Schweizerischen Reformations-Kirche; met eenige Historische Miscellen wordt deze 1e Band besloten. Wij meenen deze nieuwe onderneming niet beter te kunnen kenschetsen en aanbevelen, dan door mededeeling van het korte *Vorwort*, hetwelk ons bekend maakt met de werkzaamheid en het streven van het wakkere gezelschap, waaraan wij dit Jaarboek verschuldigd zijn.

Eine Historische Gesellschaft Schweizer Theologen ist im December 1873 um Herrn Professor Dr. theol. G. Volkmar, in Zurich zusammengetreten, welcher seit ihrem Entstehen auch um die *Leitung* ersucht war und den Vorsitz führt.

Weitere Mitglieder im Frühjahr 1876 sind:

Böhringer, Paul,	Pfarrer	in Niederhasli,	Ct.	Zurich.
Egli, Emil,	„	„ Dynhard,	„	„
Furrer, Eduard,	„	„ Elsau,	„	„
Höhn, Robert,	„	„ Dietlikon,	„	„
Joegglin, Edwin,	„	„ Glattfelden	„	„
Studer, Julius,	„	am Kantonsspital,	zu	Zurich.
Waldburger, Albert,	„	in Schwaminding,	Ct.	„
Wysard, Alexander,	„	an der Strafanstalt,	„	„
Wild, Albert,	„	in Eglisan a R.,	„	„

Der Zweck der Gesellschaft liegt theils in der wissenschaftlichen Fortbildung der Mitglieder in den exegetischen und historischen Disciplinen der Theologie, theils in der Veröffentlichung solcher Arbeiten, welche zur Förderung der theologischen Wissenschaft dienen möchten, durch ein von Zeit zu Zeit erscheinendes theol. historisches „Jahrbuch". Zugleich wird darauf Bedacht genommen, durch populäre Leistungen auch in der Tagespresse, an der Lösung der socialen und Kirchlichen Zeitfragen indirekt mitzuwirken.

Das vorliegende Jahrbuch, dessen theologische Richtung schon aus dem Namen des Herrn Herausgebers erhellt und dem Standpunkte sämmtlicher Mitglieder entspricht, enthält zum grössten Theil literarische Erstlingsarbeiten und wird deshalb der gütigen Nachsicht des Beurtheilers empfohlen. Anderseits werden sämmtliche Verfasser eine gründliche und eingehende Kritik ihrer Versuche als Beweis freundlichen Wohlwollens und im Interesse der Sache willkommen heissen. Wir sind von der Ueberzeugung durchdrungen, dass nur der stete, rüstige Ausbau der theologischen Wissenschaft unserer Kirche die frische Salzkraft erhalten könne. Nur die fortgesetzte Mitarbeit der praktischen Theologen wird ihnen selbst den Muth und die Ueberzeugungstreue für die kirchliche Wahrheit bewahren und ein festes Band zwischen Katheder und Kanzel fort und fort knüpfen, welches diese immer fruchtbarer zu machen im Stande ist.

Glück auf! so ruft die Gegenwart Jedem zu, der in einen Schacht der Wissenschaft steigt, der freien Geistes auf irgend einer Bahn vorwärts und aufwärts strebt. Glück auf! allen Kämpfern der freien Theologie, die seit Paulus Zeiten nur

immer reiner und stärker aus jedem Kampf und Strauss hervorgegangen ist. Die Wissenschaft muss durch Urwalder und Gebirgseinöden die Saumpfade öffnen, nicht lange, so fluthet die Menschheit auf Heerstrassen ihr nach! In Süd und Nord flattert die Fahne des freien Christenthums, tragen wir sie vorwärts empor zu den Höhen der Wissenschaft, und hinein in die Massen des Volkes!

Ten vervolge op vroegere mededeelingen berichten wij thans de voltooiing van: *Nederlandsche spreekwoorden, spreekwijzen, benamingen en volksuitdrukkingen, aan den Bijbel ontleend*, door C. F. Zeeman, Predikant te Zonnemaire (Dordrecht, 1877). Het is een boekdeel van ongeveer 550 bladzijden in groot 8°, de vrucht van ijverige en oordeelkundige nasporingen. Wie den oorsprong en het gebruik van deze of gene bijbelsche spreekwijze wenscht te leeren kennen, zal het werk van Zeeman niet licht te vergeefs opslaan. Maar ook zij, wien het niet om opheldering van één bepaald punt te doen is, zullen het met genoegen raadplegen. De geschiedenis van de bijbelteksten en bijbelsche formulen is soms zeer merkwaardig en levert stof tot menige belangrijke opmerking. Gaarne bevelen wij het boek aan onze lezers aan.

Aan het Programma voor 1877 van Teyler's Godgeleerd Genootschap te Haarlem ontleenen wij het volgende:

In de vergadering van 10 November 1876 is uitspraak gedaan over vier verhandelingen. Twee daarvan betroffen den stelregel „de vrije kerk in den vrijen staat"; de ééne, met 1 *Cor.* IX: 4 tot motto, was een onbeduidend Hollandsch opstel; de andere, van een Franschen schrijver, geteekend met de spreuk *Luc.* XX: 25, bevatte veel goeds, maar was onvolledig zoowel ten aanzien van de toepassing, als in de beoordeeling van Cavour's maxime. De twee andere verhandelingen strekten tot beantwoording van de vraag: „Wat leert de volkenkunde op haar tegenwoordig standpunt aangaande 's menschen godsdienstigen aanleg?" De ééne (motto: 1 Joh. IV: 1) wordt zeer gestreng afgekeurd; de andere, geteekend

met eene zinspreuk uit Rothe, gaf wel aanleiding tot bedenkingen, maar bevatte toch zooveel voortreffelijks, dat haar de uitgeloofde eereprijs niet mocht worden onthouden. Het verzegeld biljet behelsde den naam van Julius Happel, Predikant te Buetzow in Mecklenburg-Schwerin.

Als nieuwe prijsvraag werd voorgesteld:

Met het oog op de historische en archaeologische onderzoekingen van den laatsten tijd vraagt het Genootschap: „eene geschiedenis van de christelijke gemeente te Rome van haar ontstaan tot omstreeks het midden der derde eeuw."

Tevens herhaalde het Genootschap de reeds voor het jaar 1875 uitgeschreven vraag, waarop geen antwoord ingekomen was:

„Eene geschiedenis van de christelijke zedenleer gedurende het tijdvak des Nieuwen Testaments."

De antwoorden moeten vóór 1 Januari 1878 worden ingezonden aan het Fundatiehuis van wijlen den heer P. Teyler van der Hulst te Haarlem. In de voorwaarden van den wedstrijd is geene verandering gebracht.

DE ETHISCHE RICHTING EN DE GODSDIENST.

Is voortzetting van het debat over de ethische richting bij den tegenwoordigen stand der kwestie noodig en wenschelijk? Sedert zij zich voor het eerst onder ons bij monde van de heeren Hooykaas en Jungius heeft doen hooren, vooral sedert zij door den heer Van Hamel op de Moderne Vergadering van het jaar 1874 met kracht op den voorgrond is geplaatst, is zij het onderwerp geweest van een levendigen strijd. Door de bekwaamste woordvoerders aan weerszijde zijn hare beginselen en opvattingen in het licht gesteld en besproken; van verschillende kanten is de kwestie bezien en toegelicht. Is dan nu niet het oogenblik gekomen om het zwaard vooreerst in de scheede te steken en de verdere ontwikkeling der zaak, althans voorloopig, aan den tijd over te laten?

Ik stel deze vraag hier uitdrukkelijk voorop, omdat ik uit verschillende teekenen meende te moeten opmaken, dat velen de discussie over de ethische kwestie voorshands gesloten achtten, iets wat ik o. a. zeer duidelijk uitgesproken vond in de woorden, waarmede prof. Rauwenhoff zijne aankondiging van Matthew Arnold's Antwoord eindigt [1]. Maar ik voeg er dadelijk aan toe, dat wij haar naar mijne meening ontkennend moeten beantwoorden. De ethische kwestie toch is niet van dien aard, dat wij haar eenvoudig, zij het ook slechts voor een tijd, ter zijde kunnen stellen. Zoowel uit een wetenschappelijk als uit een practisch oogpunt is zij te gewichtig, om niet telkens op nieuw zich aan ons op te dringen en gebiedend eene oplossing te eischen. En om die oplossing, of ook maar de verdere voorbereiding er van, van den tijd te verwachten.

1) *Theol. tijdschrift*, 1875, p. 604.

daarvoor is, naar het mij voorkomt, de zaak nog niet rijp. De tot hiertoe gevoerde discussie, hoe belangrijk ook in menig opzicht, is toch, beschouwd met het oog op haar eigenlijk doel, minder vruchtbaar geweest, dan men dit, de groote bekwaamheden der verschillende sprekers in aanmerking nemende, had mogen verwachten. Niet alleen dat het geen der strijders heeft mogen gelukken de tegenpartij te overtuigen — dat was in eene zaak als deze wel niet te verwachten — maar het blijkt ook, dunkt mij, telkens, dat de strijdende partijen elkaars positiën en krachten nog niet nauwkeurig kennen, nog niet gekomen zijn tot een scherpe en juiste bepaling van elkaars opvattingen en bedoelingen. Van beide zijden toch wordt telkens geklaagd over groot misverstand. De monisten kunnen niet krachtig genoeg naar hun zin protesteeren tegen de voorstelling, door de ethischen van hun standpunt gegeven; de ethischen van hun kant ontkennen grootendeels het bestaan zelfs der bezwaren, die de tegenpartij onoverkomelijk acht. Op verschillende punten is de tegenspraak zoo sterk mogelijk. Om slechts enkele voorbeelden te noemen: Prof. Kuenen verklaart: „Daar gaapt een diepe klove tusschen Van Hamel en de ethischen; de richting der laatsten is ontegenzeggelijk eene godsdienstige, die van den eerste is het niet meer"; Van Hamel daarentegen plaatst zich zonder aarzelen naast de ethischen, met de verklaring, dat hij niets anders wil dan zij, en zij laten dat toe niet alleen, maar vangen ook een deel der slagen op, tegen hem en tegen hem alléén gericht. „Uw God is een God van verre, Hij kan niet tot u komen" roept dr. Slotemaker de ethischen toe en prof. Rauwenhoff stemt daarin volkomen met hem in; dr. Hooykaas verklaart intusschen, dat hij in rechtstreeksche aanraking verkeert met zijn God. „De God der ethischen is machteloos" wordt van de zijde der monisten beweerd; de ethischen houden niet op van Hem te getuigen als van den Almachtige. Al is het nu waar, dat misverstand op theologisch gebied juist niet tot de zeldzaamheden behoort, een misverstand, zoo diep ingrijpend, en dat tusschen partijen, die niet door gezaghebbende dogmata van elkander verwijderd gehouden noch door partijzucht verblind worden en niets liever willen dan tot overeenstemming komen, is zeker niet alledaagsch en nog minder gewenscht. Eenig meerder licht is

hier, dunkt mij, dringend noodig, voordat men kan overgaan tot sluiting van het debat.

In dezen stand van zaken meen ik niet onbescheiden te zijn door nog eens voor eenige oogenblikken de aandacht der lezers van dit tijdschrift te vragen voor de ethische kwestie. Ik doe dat, omdat het mij voorkomt, dat eene zeer gewichtige zijde van het vraagstuk tot hiertoe in de discussie, zoo al niet geheel verwaarloosd, dan toch niet scherp en bepaald genoeg in het oog gevat is. Ik bedoel de historische zijde. De vraag, in welke verhouding de ethische richting staat tot de verschillende godsdienstvormen van vroeger en later tijd, is wel hier en daar in het debat aangeroerd, maar nergens, voor zoover ik weet, opzettelijk behandeld; Van Hamel, die haar, naar ik meen, nog het uitvoerigst heeft besproken, heeft haar toch te weinig op den voorgrond gesteld om te voorkomen, dat het debat, door hem ingeleid, bijna terstond eene wending nam en op een geheel ander punt zich richtte. Toch is die vraag hier van het uiterste gewicht. De vraag naar het recht van de ethische richting hangt onmiddellijk samen met die naar het wezen van den godsdienst, en dit laatste is alleen langs historischen weg te bepalen. De geschiedenis van den godsdienst moet de opvatting der ethischen rechtvaardigen of hare onhoudbaarheid in het licht stellen; zij alleen kan beslissen, maar beslist ook zeker, of de ethische richting als eene normale ontwikkeling of als eene afdwaling en verzwakking van het godsdienstig bewustzijn moet worden beschouwd.

Ik wil dan eene poging doen om op die zijde van het vraagstuk bij vernieuwing en meer bepaald de aandacht te vestigen en daarover eene gedachtenwisseling uit te lokken, door hier een antwoord te zoeken op de vraag: In hoeverre staat de ethische richting — daaronder begrepen die van Van Hamel, daar ik tusschen zijne opvatting van den godsdienst en die der overige ethisch-modernen geen wezenlijk verschil kan ontdekken — op dezelfde lijn met de verschillende godsdienstvormen van vroeger en later tijd; in hoeverre is zij de rechte voortzetting dier lijn, die van den aanvang van den godsdienst af onafgebroken doorloopt naar het godsdienstig bewustzijn van onzen tijd? Ik keer daarmee terug tot het door Van Hamel ingeleide debat. Van Hamel had, zooals ieder zich herinnert,

bevestigend geantwoord op de vraag of het zedelijk idealisme, de toewijding aan zedelijke idealen, waartoe hij den godsdienst meende te moeten beperken, nog den naam van godsdienst dragen mag. Dat antwoord had hij in hoofdzaak aldus gemotiveerd: „Levensverschijnselen vormen den grondslag van den godsdienst, geven daaraan den eersten stoot en zijn ook de factoren zijner ontwikkeling. Wel is iedere historische godsdienst met eene eigenaardige wereldbeschouwing verbonden, maar deze is niet de hoofdzaak, zij is slechts een bijkomend element; hoofdzaak in den godsdienst is eene eigenaardige opvatting van het leven en zijne verschijnselen, en wel: geloof aan de absolute waarde van bepaalde levensbehoeften. Die levensbehoeften, die natuurlijk op verschillend standpunt verschillend zijn en van zinnelijke begeerten allengs opklimmen tot zuiver zedelijke idealen, worden ten gevolge van die waardeering op supranaturalistisch standpunt onmiddellijk verheven tot de wetten, die de natuur beheerschen; de mogelijkheid hiervan wordt door verwerping van het supranaturalisme afgesneden; maar hoe belangrijk deze verandering ook zij, die waardeering zelve behoeft daaronder niet te lijden en het wezen van den godsdienst wordt er dus niet door gedeerd. In het historisch verschijnsel, dat wij godsdienst noemen, laten zich twee elementen onderscheiden: een levensopvatting, uit levenservaring geboren, die er het eigenlijke wezen van uitmaakt, en eene wereldbeschouwing, die eigenlijk niets anders is, dan terugkaatsing van de levensrichting op het breede scherm der wereldorde. Het tweede element valt voor ons weg, maar het eerste, het wezenlijke dus, blijft [1])". Tegen deze voorstelling teekent prof. Kuenen protest aan. Bij de levensbehoeften of idealen moet, volgens dezen, altijd iets anders komen, voordat de religie kan geacht worden aanwezig te zijn. „Dat andere maakt de religie, in dien zin, dat bij het ontbreken daarvan ook de religie gemist wordt. Dat andere nu is het geloof, d. i. zoo algemeen mogelijk omschreven: de erkenning van het bestaan eener hoogere macht, waarvan de mensch zich afhankelijk gevoelt, die hem helpt of tegenwerkt, beloont of straft. Waar de erkenning dier macht ontbreekt, daar is geen godsdienst meer [2])". Nu komt het mij

1) *Theol. tijdschrift*, 1874, p. 482—7.
2) *Theol. tijdschrift*, 1874, p. 625.

voor, dat in deze laatste beschouwing ontegenzeggelijk een zeer groot deel waarheid ligt, maar dat wij die waarheid volkomen kunnen erkennen en overnemen, zonder daarom genoodzaakt te zijn om V. H.'s conclusie te verwerpen. V. H.'s voorstelling is nl., naar ik meen, onvolledig en geeft daardoor aanleiding tot gegronde tegenspraak, die evenwel het eigenlijke punt in geschil niet treft. Ik wil trachten dit aan te toonen door, voorgelicht door V. H., op mijne beurt de door hem getrokken lijnen hier en daar aan te dikken en verder door te trekken.

Ik behoef ten slotte hieraan wel niet uitdrukkelijk toe te voegen, dat ik mij geenszins voorstel, hier op de bovengestelde vraag, waarvan ik al het ingewikkelde en omvangrijke besef, een juist en volledig antwoord te geven. Slechts enkele ruwe lijnen kan ik trekken; wanneer de punten, waarover deze loopen, maar niet geheel verkeerd gesteld zijn en overigens mijn woord aanleiding geeft tot verbetering en terechtwijzing, zal ik mijn doel volkomen bereikt hebben.

Is de vereenzelviging van God, het object van den godsdienst, met het Hoogste Wezen, de grondoorzaak aller dingen, waarvan zoowel de idealistische als de intellectualistische monisten stilzwijgend uitgaan, historisch gerechtvaardigd? Ik meen, dat daartegen niet onbelangrijke bezwaren bestaan.

In de eerste plaats merken we op, dat het eerste begrip in de geschiedenis in tijdsorde aan het laatste voorafgaat. Ik bedoel hiermede natuurlijk niet, dat de mensch goden heeft erkend voordat hij tot het begrip van één allesomvattend en allesbeheerschend Opperwezen is gekomen, maar dit, dat de erkenning van goden is voorafgegaan aan het zoeken naar de oorzaak of de oorzaken der dingen in het algemeen. Zeer waar toch is, naar het mij voorkomt, wat prof. Tiele schreef in 1870, dat de godsdienst niet kan ontstaan zijn uit bespiegeling over 's menschen oorsprong en bestemming, over wording en doel van het heelal, daar sommige wilde stammen, die zeer zeker godsdienst bezitten, zich nochtans volstrekt niet inlaten met deze vragen en daaraan blijkbaar ook nooit hebben

gedacht [1]). Tal van bewijzen hiervoor worden o. a. bijeengebracht door Fr. Schultze in zijn belangrijk werk *Der Fetischismus*, waar hij eene op veelzijdige en blijkbaar nauwkeurige waarneming gegronde beschrijving van het innerlijk leven van den Wilde geeft. Volgens die beschrijving kan er bij de minstontwikkelde volken nog eigenlijk in 't geheel geen sprake zijn van redelijke behoeften; alleen datgene wat strekken kan tot bevrediging van zinnelijke behoeften en begeerten boezemt hun belang in en doet het ook alleen als zoodanig. „Es fehlen", zegt hij b. v., „dem Wilden alle geistigen Objecte, es fehlt ihm mithin alle geistige Beschäftigung. Beschäftigen kann er sich nur mit dem, was er vorstellt und will; also nur mit demjenigen, was nach Abzug der geistigen Objecte bleibt; das sind die natürlichen Triebe: Hunger, Geschlechtsdrang, Müdigkeit" [2]); en op eene andere plaats: „Er will nur essen, zeugen, ruhen". Op zulk een standpunt komt de vraag naar de oorzaken van het bestaande nog volstrekt niet bij den mensch op; toch heeft hij reeds zijne goden. Maar die goden zijn dan ook geene scheppers en evenmin eigenlijke bestuurders van de natuur of van bepaalde deelen er van; zij zijn niets dan wezens, die een zekere, soms zeer groote, macht bezitten en daardoor invloed kunnen uitoefenen op hetgeen hen omringt. Het komt mij voor, dat het voor de bepaling van den wezenlijken inhoud van het begrip god niet van belang ontbloot is hierop scherp de aandacht te vestigen.

Van meer gewicht evenwel schijnt mij toe een feit te zijn, dat, hoewel algemeen bekend, bij de bepaling van het wezen en den oorsprong van den godsdienst zeer dikwijls over het hoofd gezien wordt, het feit nl., dat in meer dan één godsdienstvorm eindige en beperkte goden worden erkend en vereerd. Ik heb het oog op de voornaamste Indo-germaansche godsdiensten. Nergens wordt bij de Grieken Zeus of een der andere goden als wereldschepper voorgesteld; de wereld wordt geacht onafhankelijk van hen te bestaan. De goden daarentegen zijn zelf eindige, althans geworden wezens; de theogonieën weten

---

1) *Theol. tijdschrift*, 1870, p. 18; vgl. echter jaarg. 1871, p. 402—3; 1875, p. 174—5.

2) Aangeh. werk p. 45; vgl. p. 30—56.

van hun oorsprong te verhalen; van denzelfden oorsprong zijn, zooals Hesiodus het uitdrukt, èn goden èn menschen; van ééne moeder hebben, volgens Pindarus, beiden het leven ontvangen. En zij zijn ook weder aan hoogere beschikkingen onderworpen; boven de goden staat het fatum, dat hunne macht beperkt, welks besluiten ook henzelf kunnen treffen. Bekend is de homerische voorstelling daaromtrent; en soortgelijke voorstelling komt ook bij latere schrijvers voor; geen god zelfs kan, zegt Herodotus, aan het fatum ontkomen; Euripides legt aan Athene de woorden in den mond: Het fatum heerscht over u en over de goden; Prometheus kent bij Aeschylus het onheil, dat Zeus boven het hoofd hangt en hem ten val zal brengen [1]). Volgens deze voorstellingen staan de goden niet vrijmachtig boven de wereld, maar zij maken zelf een deel uit dier wereld en zijn met al het bestaande aan hooger orde en wet gebonden. Nu weet ik wel, dat het ontstaan van beide voorstellingen, zoowel van die van het fatum als van die van den oorsprong der goden, zich gereedelijk hieruit laat verklaren, dat die goden oorspronkelijk natuurmachten, gepersonifiëerde natuurverschijnselen zijn; eveneens, dat naast deze voorstelling van het fatum tal van uitdrukkingen voorkomen, waarin de wil van Zeus tot de hoogste macht, het fatum tot een Διὸς αἶσα wordt gemaakt; maar desniettemin komt het mij een veelbeteekenend feit voor, dat deze voorstellingen eeuwen door hebben kunnen blijven voortbestaan, en aangetroffen worden niet alleen bij enkele meer rationalistische schrijvers, maar zelfs bij de meest religieuse persoonlijkheden. Daar komt nog iets anders bij. Langzamerhand ontwaakt bij de Grieken de drang naar wijsgeerig onderzoek en gaan zij van de mythologische poëzy over tot philosophische bespiegelingen over de grondoorzaak, waaruit al het bestaande zijn oorsprong heeft. Die oorzaak nu meent de philosophie te moeten zoeken niet in de godenwereld, maar daarbuiten om. Al is het nu waar, dat de Grieksche philosofen van later tijd zich vrij sceptisch en zelfs vijandig tegenover den volksgodsdienst hebben gesteld, wij hebben geen voldoende gronden, naar het mij voorkomt, om diezelfde verhou-

1) Vgl. Nägelsbach, *Homerische Theologie*, p. 120 vgg; *Nachhom. theologie* p. 22, 71 vg., 141 vgg.

ding ook aan hunne oudste voorgangers toe te schrijven; deze hebben hunne denkbeelden over oorsprong en wezen van het heelal kunnen ontwikkelen en uitspreken, zonder voor hun eigen bewustzijn en dat hunner omgeving in tegenspraak te komen met den bestaanden godsdienst. Het feit nu, dat de religieuse Griek zonder schroom zijne goden voorstelt als geworden wezens, beperkt door hooger macht, dat de philosoof den oorsprong aller dingen kan zoeken buiten de godenwereld, zonder zich daardoor op zich zelf reeds te plaatsen buiten de godsdienstige gemeenschap, bewijst, meen ik, dat voor het bewustzijn der Grieken het begrip god geheel verschillend is van dat van hoogste wezen.

Tot dezelfde opmerkingen geeft ook de godsdienst der oude Germanen, voor zoover wij dien uit zijne overblijfselen kunnen leeren kennen, aanleiding; ook daar hooren wij gewagen van een oorsprong der goden, van eene geheimzinnige macht, die boven de hunne staat, van een onafwendbaar noodlot, waardoor hun ondergang bepaald is. Maar duidelijk en scherp bepaald openbaren zich de aangewezen eigenaardigheden vooral in den godsdienst der Hindoes. Evenals bij de Grieken staat hier boven de godenwereld eene hoogere macht, en deze is — ten minste volgens de beschouwing dier sekte, die de groote meerderheid van belijders omvat en ten allen tijde heeft gegolden voor de rechtzinnige bij uitnemendheid — niet een onpersoonlijk iets, dat niet nader bepaald of omschreven wordt, maar de Absolute Geest. Die Geest, het Brahma, is het eeuwige, allesomvattende wezen, waarin al wat bestaat, zijn grondslag vindt; uit Hem is alles voortgekomen, in Hem bestaat het, tot Hem keert het eenmaal weer terug. Dat Opperwezen echter is alleen object van kennis, geenszins van godsdienstige vereering; dit laatste zijn en blijven door alle tijden heen de deva's. Die deva's nu zijn eindige en beperkte wezens; zij hebben een ontstaan gehad, zij zullen ook eenmaal weer ondergaan; hoezeer in macht en levensduur verre verheven boven de menschen, staan zij toch evenals deze binnen den kring der eindige wereld; met al het levende en levenlooze behooren ook zij tot de schepping; hun macht is geheel ontleend aan en wordt bepaald door het Brahma. Nu wordt het wel dikwijls voorgesteld, alsof de erkenning van dat ééne Opper-

wezen, de vrucht van wijsgeerig denken, ook altijd het uitsluitend eigendom der philosofen gebleven en nooit tot het volk doorgedrongen is; maar er is, naar ik meen, niets wat recht geeft tot deze voorstelling, veel daarentegen wat er tegen pleit [1]). En al was dit waar, al was de erkenning van het Brahma beperkt gebleven tot een betrekkelijk klein aantal ontwikkelden, dan blijft toch altijd het feit bestaan, dat deze nooit gepoogd hebben het Brahma tot object van godsdienstige vereering te verheffen, en dit niet alleen, maar ook zelf voortdurend aan de bestaande vormen van godsvereering zich zijn blijven aansluiten en hun recht van bestaan uitdrukkelijk handhaven. Naast een zeer streng philosophisch monisme heeft alzoo bij de Hindoes niet alleen polytheïsme bestaan en zich gehandhaafd, maar tusschen die beiden is ook in theorie door hen geene tegenstrijdigheid erkend.

Dit alles te zamen geeft, meen ik, recht tot de stelling: De begrippen: god, en: hoogste wezen, zijn in geenen deele identisch; het eerste sluit niet noodzakelijk het laatste in; slechts in sommige godsdiensten vallen zij samen.

Om tot de kennis van den eigenlijken inhoud van het begrip god te komen, moeten wij allereerst de vraag trachten te beantwoorden naar den grondslag en het wezen van den godsdienst. De antwoorden op die vraag evenwel loopen, zooals ieder weet, ver uiteen; zeer verschillende bepalingen zijn en worden nog steeds daarvan gegeven. Die alle hier na te gaan en meer of minder uitvoerig te bespreken, acht ik voor mijn doel geheel onnoodig. Omtrent eene enkele echter meen

1) Het monisme wordt niet slechts gehuldigd in bepaald philosophische werken; het wordt uitgesproken of bekend verondersteld in allerlei literarische produkten, ook van niet streng wetenschappelijken aard; wij vinden het voorts uiteengezet in tal van handboeken, in uitgebreide en diepzinnige geschriften en ook in korte en populaire handleidingen; en niet alleen de geleerde stand, ieder fatsoenlijk Hindoe beoefent in zijn jeugd de gewijde wetenschap.

Overigens kan ik mij hier beroepen op het getuigenis van prof. Kern, die (*Theol. tijdschr.* 1868, p. 306) o. a. zegt: „Van den tijd der *Ṛgveda-sanhitâ* af tot op dezen dag toe hebben de rechtzinnige Indiërs naast devadienst Godskennis gehad" (Vgl. de aangehaalde plaats in haar geheel). — Om alle misverstand te voorkomen, merk ik hierbij op, dat ik in spraakgebruik van prof. Kern meen te moeten afwijken; terwijl deze den naam god hier van het hoogste wezen gebruikt, acht ik het juister dien uitsluitend toe te kennen aan de objecten van godsdienstige vereering.

ik niet geheel te mogen zwijgen, daar zij juist in de laatstgevoerde debatten nog al op den voorgrond is getreden.

Volgens sommigen moet de oorsprong van den godsdienst in het algemeen gezocht worden in de zedelijkheid. Tot hare uiterste consequentie is deze stelling gebracht door den heer De Bussy, die den godsdienst ook in zijne laagste openbaringsvormen doet rusten op een postulaat van den principiëel zedelijken mensch, zedelijke smart maakt tot den diepsten grond ook van het zinnelijk godsdienstig geloof [1]). Op het onvoldoende en gewrongene van de rechtvaardiging dezer stelling is reeds door dr. Hugenholtz gewezen [2]). In beginsel evenwel is deze met hem eenstemmig. Ook volgens dr. Hugenholtz staat de godsdienst reeds in zijn oorsprong in de nauwste betrekking tot de zedelijkheid. Zoo zegt hij: „Een eerst vereischte om tot eene juiste opvatting van den godsdienst te komen, is de erkenning van het nauwe verband tusschen godsdienst en zedelijkheid, nader nog, de erkenning van het beslissend overwicht, dat bij de wording en ontwikkeling van den godsdienst aan het zedelijk bewustzijn moet worden toegekend"; en: „Zoodra het besef van goed en kwaad, van recht en onrecht, de eerbied voor de ouders, het ontzag voor de meerderen, de volks- en vaderlandsliefde, en alzoo tevens een, zij het ook nog zoo aanvankelijk plichtbesef ontwaakt, ontwaakt ook de zedelijkheid en weldra met deze de religie" [3]). Wordt deze voorstelling bevestigd door, is zij althans in overeenstemming te brengen met hetgeen de geschiedenis van den godsdienst ons te aanschouwen geeft? Ik geloof het niet. Godsdienst toch treffen wij reeds aan bij volksstammen, die nog op den allerlaagsten trap van zedelijke ontwikkeling zich bevinden, bij wie geen hooger streven zich openbaart dan wat strekken kan tot bevrediging van grof zinnelijke behoeften en begeerten, bij wie het ruwste egoïsme in al zijn kracht zich doet gelden en van maatschappelijk verband nog bijna in 't geheel geen sprake kan zijn, bij wie zich diensvolgens van zedelijkheid nog slechts zeer weinige en uiterst flauwe sporen vertoo-

---

1) *Ethisch Idealisme*, p. 177 vgg.
2) *Theol. tijdschrift*, 1876, p. 211.
3) Ald. p. 208, 212.

nen en in allen gevalle de zedelijke plicht nog geenszins „het karakter van onschendbaarheid verkregen heeft en den indruk geeft van eene hoogere macht, die als geene andere moet geeerbiedigd worden"; en godsdienst bestaat daar niet alleen, maar is ook reeds krachtig genoeg om op 's menschen doen en laten een zeer sterken invloed uit te oefenen en hem in menig opzicht een zwaar juk op te leggen. Dit moet er ons, dunkt mij, reeds dadelijk toe leiden om aan den godsdienst en niet aan de zedelijkheid de prioriteit toe te kennen. Een gewichtig bezwaar tegen bovengenoemde stelling is voorts, naar het mij voorkomt, hierin gelegen, dat, hoe lager wij in de rij van godsdiensten afdalen, hoe dichter wij dus naderen tot den oorsprong van den godsdienst, des te losser juist de band wordt, die godsdienst en zedelijkheid met elkander verbindt. Om de zedelijkheid hunner vereerders bekommeren zich de goden aanvankelijk nog zeer weinig of in 't geheel niet; zoo het al waar is, dat het zinnelijk leed beschouwd wordt als een bewijs van misnoegen over 's menschen gedrag — iets wat van de allerlaagste godsdienstvormen niet zonder menige beperking kan gezegd worden; daar toch worden rampen en tegenspoeden evenzeer toegeschreven aan zorgeloosheid, onmacht of onwil van den god — dan is dat in allen gevalle geen misnoegen over zedelijke vergrijpen, maar alleen, althans in de eerste plaats, over verzuim van godsdienstplichten. Die godsdienstplichten nu vormen blijkbaar eene geheel afzonderlijke kategorie, scherp onderscheiden van die der zedelijke plichten. Eerst langzamerhand verkrijgen zij een zedelijk karakter, of liever, worden eerst enkele, allengs meerdere zedelijke plichten daaronder opgenomen. In de laagste godsdienstvormen zijn zij bijna zonder uitzondering van zulk een aard, dat zij hun karakter van plicht alléén hieraan kunnen ontleenen, dat zij geacht worden de voorwaarde te zijn, waarvan de god zijn gunst en hulp afhankelijk stelt. En dat dit werkelijk het geval is, dat niet de plicht, omdat hij plicht is, als eisch der godheid, maar omgekeerd de eisch der godheid als plicht wordt erkend, blijkt voorts hieruit, dat zij ten opzichte van verschillende goden soms geheel verschillend zijn en uitsluitend geacht worden te gelden voor zoovelen of zooweinigen, als die bepaalde godheid, met wier dienst zij verbonden zijn, vereeren, bij de fetisdie-

naars diensvolgens dikwijls slechts voor een enkel persoon. Dat nu de mensch het bestaan van godsdienstplichten, van bepaalde voorwaarden, waarvan de gunst en bijstand der hoogere machten afhankelijk is, veronderstelt, vindt eene eenvoudige en afdoende verklaring in de ruw anthropopathische voorstellingen omtrent het wezen dier machten. De natuurmensch stelt zich zijne goden voor als in innerlijk wezen volkomen gelijk aan hemzelf; even luimig en zelfzuchtig, even driftig en wraakgierig als hij is, zijn zij ook; evenmin als hij iets om niet ter wille van een ander doet, evenmin doen zij het; hun toorn of wraak moet hij zorgvuldig vermijden of op de eene of andere wijze verzoenen; hun bijstand 'en bescherming moet hij koopen. Het een zoowel als het ander beproeft hij door verschillende middelen, deels door zoodanige als onmiddellijk voortvloeien uit zijne anthropopathische voorstellingen, b. v. offers, geloften enz., deels door op zich zelf geheel onbeteekenende handelingen, die alleen door het toeval of door priesterlijke willekeur als daartoe geschikt worden aangewezen. Al is het dan waar, dat overal met den godsdienst verplichtingen verbonden zijn en deze dus van den aanvang af met het geweten in verband staat, daaruit kan, naar ik meen, niets worden afgeleid ten gunste van een oorspronkelijk verband tusschen godsdienst en zedelijkheid, zoodanig als hier wordt bedoeld. Noch in de erkenning van godsdienstplichten in het algemeen, noch in den aard dier plichten, zooals wij die in de meest primitieve godsdienstvormen waarnemen, is iets te vinden, dat ons heenwijst naar het zedelijk plichtbesef en recht geeft daarin de verklaring van het ontstaan van den godsdienst te zoeken Reeds *a priori* kunnen we overigens, dunkt mij, bovengenoemde stelling voor ongegrond verklaren. Godsdienst toch, dat algemeen menschelijk verschijnsel, dat zelfs daar niet ontbreekt, waar zich van al wat tot het hooger menschelijke behoort, nog nauwelijks enkele flauwe sporen vertoonen, en dat overal een zoo belangrijke plaats inneemt in 's menschen leven, kan zijn ontstaan niet te danken hebben aan iets, dat, hoezeer tot 's menschen wezen behoorende, eerst op eene zekere hoogte van ontwikkeling in hem ontkiemt en langzamerhand in kracht toeneemt; zijn oorsprong moet noodwendig gelegen zijn in iets, dat van den beginne af in den mensch werkzaam is en op iederen

trap van ontwikkeling krachtig genoeg zich doet gelden om op zijn innerlijk leven zeer sterk te influenceeren. Tegenover de stelling van dr. Hugenholtz meen ik derhalve deze te mogen stellen: Een eerst vereischte om tot eene juiste opvatting van den godsdienst te komen, is dit, dat wij den band tusschen godsdienst en zedelijkheid, die voor ons christelijk bewustzijn zoo nauw is toegehaald, geheel losmaken en den godsdienst beschouwen als een verschijnsel, dat, hoewel het eerst door verbinding met de zedelijkheid de vatbaarheid verkrijgt om zich krachtig te ontwikkelen en tot vollen wasdom te komen, toch op zich zelf niets zedelijks bevat of veronderstelt en bij zijn ontstaan alleen in zoo verre met de zedelijkheid samenhangt, dat beide geworteld zijn in het diepste wezen van den mensch.

De godsdienst van den geheel onontwikkelden natuurmensch vertoont een ruw egoïstisch karakter. De zucht om ter eener zijde de gevaren af te wenden, waarmede de hoogere machten hem bedreigen, en ter anderer zijde haar bijstand en daardoor de bevrediging zijner wenschen en behoeften zich te verwerven, is het eenig motief, dat den fetisdienaar drijft. In zijne godsvereering — indien men dien naam reeds mag geven aan zijne verhouding tot zijne fetissen — is van onbaatzuchtige aanbidding geen spoor te vinden; zij bestaat uitsluitend in het aanwenden van middelen om de hoogere machten gunstig jegens zich te stemmen, in pogingen om haar op de eene of andere wijze, hetzij door geschenken en beloften, hetzij door bedreiging of kastijding, tot zijn wil over te halen en aan zijne belangen dienstbaar te maken. Nu is het waar, dat zoodra de mensch zich ook maar eenigszins begint te ontwikkelen, in zijn godsdienst elementen zich openbaren, waardoor het ruwe egoïsme getemperd wordt, en dat zelfs op het hoogste standpunt de godsdienst het karakter aanneemt van volkomen zelfverloochening en overgave aan God; maar slechts bij oppervlakkige beschouwing kan, naar ik meen, hieraan bezwaar worden ontleend tegen de stelling, dat streven naar voldoening van bepaalde wenschen en behoeften het diepste wezen uitmaakt van den godsdienst in het algemeen. Hoezeer toch de verschillende godsdiensten onderling uiteen mogen loopen, overal zijn met den godsdienst wenschen en idealen verbonden, waar-

voor de mensch van zijne goden bevrediging en verwezenlijking vraagt en verwacht. En het groote verschil, dat er tusschen hen bestaat, vindt in hoofdzaak zijne verklaring hierin, dat die wenschen en idealen altijd gericht zijn op datgene, waarin de mensch zijn hoogste levensdoel, zijn eigenlijke bestemming meent te vinden, en dus, naarmate de mensch zich ontwikkelt, voortdurend van inhoud veranderen, terwijl voorts de ervaring op hun vorm en omvang sterken invloed uitoefent en hunne verhouding tot de werkelijkheid in den loop der tijden belangrijk gewijzigd wordt.

Het ruw egoïstisch karakter van de laagste godsdienstvormen is slechts het natuurlijk uitvloeisel van den innerlijken toestand van den natuurmensch in verband met zijne uitwendige omstandigheden. De natuurmensch kent nog geen hooger belang dan de voldoening van de laagste eischen zijner zinnelijke natuur; hij leeft daarbij geheel bij het oogenblik; zijn gansche streven is dienvolgens gericht op de bevrediging van oogenblikkelijke lusten en begeerten; en dat streven openbaart zich bij hem met ongeëvenaarde kracht, juist omdat het nog door niets hoogers wordt teruggedrongen, terwijl hij tevens nog geheel ongeoefend is in zelfbeperking. Daarbij staat hij aan den anderen kant in de hoogste mate hulpeloos tegenover de hem omringende natuur, die hij nog niet geleerd heeft door de overmacht der menschelijke rede aan zich te onderwerpen, waarin hij zich nog geen plaats heeft weten te veroveren. Voorts heeft hij van orde en samenhang in de natuur nog niet het minste begrip; al wat om hem heen en met hem geschiedt, schrijft hij toe aan de willekeur van hoogere wezens; niets belet hem dus om de vervulling zijner oogenblikkelijke behoeften en begeerten als mogelijk te veronderstellen. Geen wonder dan, dat zijn godsdienst geheel of althans grootendeels bestaat in pogingen om op de eene of andere wijze zijn wil aan de hoogere machten, waarvan hij zich overal omringd waant, op te dringen. Zoodra echter de mensch zich begint te ontwikkelen en het standpunt van het ruwe natuurleven verlaat om over te gaan tot geregelden arbeid en tot eene eenigszins geordende samenleving, ondergaat zijn godsdienst belangrijke wijziging en wordt het ruwe egoïsme daarvan door verschillende oorzaken getemperd. Reeds terstond eenigermate hier-

door, dat de mensch door die ontwikkeling meer geschikt wordt om in de bestaande orde van dingen een plaats te vinden, en daarin door eigen kracht in zijne gewone behoeften leert voorzien, niet meer dus bij iedere gelegenheid den bijstand van hoogere machten behoeft in te roepen. In sterke mate werken daartoe voorts mede: Vooreerst het feit, dat de belangen van den mensch zich uitbreiden en vermenigvuldigen, zijn streven zich verheft boven de behoeften en begeerten van het oogenblik, en dus deze, die aanvankelijk zich onbeperkt bij hem doen gelden, meer en meer door hoogere worden overschaduwd en teruggedrongen; daarnaast, de gewoonte van zelfbeperking, waartoe de mensch door het leven in gemeenschap ook onwillekeurig wordt gebracht en die vervolgens noodwendig ook in zijne verhouding tot zijne goden overgaat; niet het minst verder de meer redelijke wereldbeschouwing, waartoe de ervaring hem opleidt en waardoor hij steeds sterker het onmogelijke van de vervulling van al zijne bijzondere wenschen, van iedere bij hem oprijzende begeerte leert beseffen; eindelijk vooral ook het steeds toenemend ontzag voor de hoogere machten, die hij zich hoe langer hoe machtiger en verhevener voorstelt. Dit alles te zamen dwingt hem zijne eischen te beperken, van de hoogere machten niet meer de vervulling van iederen willekeurigen wensch te vragen en te verwachten, maar zich daarbij te bepalen tot die algemeen menschelijke behoeften, die als boven andere gewichtig, als levensbehoeften zich aan hem opdringen. Die levensbehoeften zelve ondergaan voorts eene belangrijke uitbreiding. Terwijl de mensch aanvankelijk slechts zinnelijke neigingen en behoeften kent, zoodat bevrediging daarvan voor hem de eenige voorwaarde is voor volkomen geluk, komen ten gevolge van de ontwikkeling van het maatschappelijk leven andere en hoogere behoeften naast de zinnelijke te staan. De instandhouding en bloei van de gemeenschap en van de verschillende betrekkingen, waarin het gemeenschapsleven zich constitueert, de verwezenlijking der daaraan vastgeknoopte verwachtingen en idealen wordt weldra voor den mensch levensbehoefte in den hoogsten zin des woords, onmisbare voorwaarde voor bestaan en zelfverwezenlijking. Als zoodanig worden die verwachtingen en idealen dan ook opgenomen in het godsdienstig ideaal, het geheel der wenschen

waarvoor de mensch van zijne goden bevrediging vraagt en verwacht; en dit niet alleen, maar, voortdurend toenemende in omvang en gewicht, verkrijgen zij allengs een sterk overwicht over de zinnelijke, die als een lager soort er beneden worden geplaatst; in plaats van de zinnelijke behoeften en begeerten komt hoe langer hoe meer de wensch voor en het streven naar het welzijn en de ontwikkeling van het grooter of kleiner geheel, waarvan de mensch zich een deel gevoelt, op den voorgrond te staan. Zoo ondergaat ten gevolge van 's menschen ontwikkeling zijn godsdienst eene tweevoudige verandering; in de eerste plaats verkrijgen naast het streven naar voldoening van bepaalde behoeften andere elementen, in het bijzonder dankbare tevredenheid en eerbiedige berusting en onderwerping, daarin eene ruime plaats; tevens neemt dat streven zelf een steeds sterker zedelijk karakter aan. Eindelijk, op het hoogste standpunt van zedelijke ontwikkeling, leert de mensch in zedelijke volmaking de eenig ware zelfverwezenlijking vinden; dan valt uit het godsdienstig ideaal het zinnelijk element geheel weg en neemt dat ideaal een uitsluitend zedelijk karakter aan; in de plaats van de zinnelijke wenschen der ruwe natuurdiensten, de maatschappelijke idealen der hooger ontwikkelde godsdienstvormen treedt hier het ideaal van het zuiver zedelijke godsrijk. En hiermede verliest de godsdienst ook het laatste spoor aan zinnelijk egoïsme en gaat hij over in volkomen toewijding aan de hoogste belangen van het menschelijk geslacht. Doordat nu op dit standpunt het zinnelijke als geheel ondergeschikt aan het zedelijke beschouwd en de natuurlijke orde van dingen als grondslag en voorwaarde van zedelijk leven en zedelijke ontwikkeling eenvoudig in haar geheel aanvaard wordt, verkrijgt de godsdienst den schijn van volkomen onderwerping aan en berusting in het bestaande, den schijn dus alsof het oorspronkelijk streven naar voldoening van bepaalde wenschen en behoeften daaruit geheel weggevallen is. Dit is evenwel ook niet meer dan schijn; in werkelijkheid is dat streven niet weggevallen, maar alleen van richting veranderd.

Al de wijzigingen, waardoor het ruw egoïstisch karakter der laagste godsdienstvormen eerst verzacht en eindelijk geheel weggenomen wordt, laten zich zoo volkomen verklaren uit den

ontwikkelingsgang van den mensch, uit zijn geleidelijken overgang van bloot zinnelijk tot zuiver zedelijk wezen en uit de veranderingen, daardoor in zijne voorstellingen omtrent zijn hoogste geluk aangebracht. Maar dat alles betreft alleen den openbaringsvorm; het oorspronkelijk wezen blijft daarbij onveranderd. Door alle vormen heen uit zich in 's menschen godsdienst het streven naar bevrediging zijner hoogste wenschen en behoeften, naar de vestiging (of handhaving en verzekering) van dien toestand, die den mensch op den bepaalden trap van ontwikkeling, waarop hij zich bevindt, voor het hoogste, het ware leven geldt. En hoezeer in den loop der tijden daarnaast tal van aandoeningen en gezindheden zich openbaren, die òf op den bodem van het godsdienstig leven zelf zich ontwikkelen òf van elders daarop worden overgeplant, het is, naar ik meen, in dat streven alleen, dat het diepste wezen van den godsdienst, de kern waaromheen al het overige zich groepeert, moet worden gezocht.

Hiervan uitgaande nu komen wij geleidelijk tot eene bevredigende bepaling van het wezen der goden. Dat wezen toch kunnen wij, naar het mij voorkomt, het best uitdrukken door hen te omschrijven als ideale machten, die correspondeeren aan 's menschen hoogste behoeften en idealen. Dit is het karakter, waarin zij zich overal vertoonen. Zij zijn niet overal de hoogste oorzaak aller dingen; dit zijn zij slechts in enkele godsdiensten geworden. Evenmin zijn zij overal bestuurders der wereld of van een bepaald deel daarvan; dit worden zij eerst, wanneer in de wereld, zij het ook nog onvolkomen, orde en samenhang wordt erkend. Maar overal zijn zij machten, die met 's menschen hoogste behoeften in verband staan, van wie de vervulling van het godsdienstig ideaal afhangt.

En hiermede is, wanneer ik mij niet bedrieg, de geschiedenis der godsdienstige voorstellingen in overeenstemming. Is bovenstaande bepaling de juiste, dan ligt het in den aard der zaak, dat de voorstellingen omtrent het wezen en de eigenschappen der goden bepaald worden door den aard van 's menschen behoeften en dus zich wijzigen, naarmate die behoeften wijziging ondergaan, dan moet derhalve de ontwikkelingsgang dier voorstellingen correspondeeren aan en zijne verklaring vin-

den in die van 's menschen levenswijze en levensopvatting. Dit is, naar ik meen, dan ook het geval. Is de menschheid in den loop der tijden van de aanbidding van lagere tot die van hoogere godheden, van fetisdienst door de aanbidding van hemelgoden heen tot die van geestelijke wezens opgeklommen, de groote drijfveer dier beweging is, naar het mij voorkomt, te vinden in de veranderingen, die achtereenvolgens plaats grijpen in zijn leven en daardoor in de behoeften, die bij hem op den voorgrond staan en als de hoogste worden erkend.

Den oudsten vorm van godsvereering vinden wij in den fetisdienst, zooals die wordt aangetroffen bij die volksstammen, die op het standpunt van het ruwe natuurleven zijn blijven staan, waarbij godsdienstige vereering wordt gebracht aan allerlei voorwerpen en wezens uit het rijk der natuur, aan wie eene meestal zeer willekeurige macht wordt toegeschreven. Dat de godsdienst met fetisisme aanvangt nu is met bovenstaande opvatting volkomen in overeenstemming. Want daarbij ligt het geheel in den aard der zaak, dat de natuurmensch tot object van zijn godsdienst kiest, niet de groote hemelverschijnselen, van wier invloed hij in zijn leven nog betrekkelijk weinig ondervindt, die in allen gevalle op de bevrediging zijner behoeften nog geen overwegenden invloed uitoefenen, maar machten van een lager rang, die juist door de meer willekeurige werking, die haar wordt toegekend, meer geschikt zijn om de in hooge mate van toevallige omstandigheden afhankelijke voldoening zijner oogenblikkelijke wenschen en begeerten te bevorderen. Eerst wanneer de mensch aan het natuurleven zich ontworstelt en tot een zekere beschaving zich verheft, wanneer hij overgaat tot de uitoefening van een geregeld bedrijf, in de eerste plaats van landbouw en veeteelt, komt hierin verandering; dan zijn het de groote natuurmachten, de hemel met zijne talrijke, indrukwekkende verschijnselen, de oorzaken van zonneschijn en regen, van de afwisseling van zomer en winter met al hare gevolgen, die voor hem het hoogste belang verkrijgen en meer en meer zijn gansche leven beheerschen. Waar dit geschiedt, maken dan ook de primitieve goden voor hoogere plaats en wijkt de fetisdienst langzamerhand voor de aanbidding der hemelsche machten. En evenals deze verwisseling van objecten van vereering in haar geheel een gevolg is van

de omkeering, die er plaats grijpt in de levenswijze van den mensch, zoo wordt verder ook door de levenswijze in het bijzonder bepaald, welke der hemelsche machten bij voorkeur worden vereerd en de voornaamste plaats in de rij der goden innemen.

Komt nu vervolgens het maatschappelijk leven tot ontwikkeling, dan ondergaan, zooals boven reeds is aangemerkt, 's menschen behoeften en belangen op nieuw eene sterke wijziging en uitbreiding. Dit heeft wederom eene groote verandering ten gevolge in de voorstellingen omtrent den werkkring en daardoor ook in die omtrent het wezen en de eigenschappen der goden. Aan de goden wordt niet meer enkel de vervulling van zinnelijke behoeften, maar daarnevens ook, allengs zelfs in de eerste plaats, de bescherming van de maatschappelijke belangen opgedragen; zij worden dragers der maatschappelijke orde, handhavers van wet en gerechtigheid, in het algemeen beschermers en beheerschers van de verschillende betrekkingen, door het gemeenschapsleven in het aanzijn geroepen; aan het oude gebied der goden, de natuur, wordt zoo een geheel nieuw, de zedelijke wereld, toegevoegd. Worden nu langs dezen weg de goden meer dan enkel natuurmachten, het is, meen ik, niets dan een natuurlijk uitvloeisel van deze uitbreiding van hun werkkring, dat zij min of meer losgemaakt worden van de natuurverschijnselen en eenigszins zelfstandig daarnaast, of liever daarboven komen te staan. In het feit, dat op eene zekere hoogte van ontwikkeling naast de zinnelijke hoogere behoeften bij den mensch zich doen gelden en opgenomen worden onder die, waarvoor hij van zijne goden bevrediging en bescherming verwacht, dat verder deze laatste, de maatschappelijke en zedelijke, voor 's menschen bewustzijn allengs de overhand verkrijgen en de eerste daarvoor op den achtergrond treden, dat dus de goden eerst een eenigszins uitgebreider, langzamerhand zelfs een in hoofdzaak geheel anderen werkkring verkrijgen dan die, welke natuurlijkerwijs samenhangt met eene bepaalde natuurmacht, in dat feit is, naar het mij voorkomt, de verklaring gelegen van het verschijnsel, dat de goden, oorspronkelijk gepersonifiëerde natuurwezens en aan de zinnelijk waarneembare natuurverschijnselen onafscheidelijk verbonden, tot zelfstandige, bovenzinnelijke wezens worden verheven. Evenals de overgang van het ruwe en ongeor-

dende natuurleven tot een geordend leven de oorzaak is, dat de fetisdienst plaats maakt voor de vereering van hemelgoden, zoo is die andere groote wijziging, die het menschelijk leven in den loop der tijden ondergaat, de overgang tot een georganiseerd gemeenschapsleven, de oorzaak, dat die hemelgoden zich vervolgens tot geestelijke godheden ontwikkelen. En hoe verder het proces der menschelijke ontwikkeling in die richting voortgaat, hoe nauwer de maatschappelijke banden, hoe veelvuldiger de maatschappelijke levensbetrekkingen worden, hoe hooger in één woord het menschelijk leven zich boven het natuurleven verheft, hoe meer daardoor het individualisme voor gemeenschapsgevoel plaats maakt en dien ten gevolge de behoeften en idealen, die met het gemeenschapsleven samenhangen, de levensbehoeften bij uitnemendheid worden, des te verder gaat ook de ontwikkeling der godsvoorstellingen in de aangewezen richting voort.

Deze opvatting vindt, naar ik meen, sterken steun vooral in twee verschijnselen in de geschiedenis van den godsdienst. In de eerste plaats in het feit, dat de vergode natuurmachten geleidelijk en als het ware onmerkbaar in bovenzinnelijke wezens overgaan; zoodat het b.v. bij vele oude liederen hoogst moeielijk of liever onmogelijk is om te beslissen, of de dichter, waar hij de godheid bezingt, het oog heeft op de gepersonifiëerde natuurmacht, wier naam zij draagt, of wel haar zich voorstelt als een daarvan onderscheiden, zelfstandig geestelijk wezen, daar beide voorstellingen naast elkander staan en telkens in elkander schijnen over te gaan. In de tweede plaats in het verschijnsel, dat de ontwikkeling der godsdienstige voorstellingen volstrekt niet altijd in rechte evenredigheid staat tot den wijsgeerigen zin en de redelijke ontwikkeling der verschillende volken; daar het b.v. in het oog valt, dat de goden der Hindoes in veel sterker mate het karakter van natuurwezens behouden hebben en veel nauwer aan de natuurverschijnselen gebonden zijn gebleven dan die der Grieken, en deze wederom sterker dan de god van Israël; terwijl toch zeker de Hindoes in philosophische ontwikkeling niet achterstaan bij de Grieken en beide in dit opzicht zonder eenigen twijfel ver uitmunten boven de Israëlieten. Deze feiten toch, volstrekt onvereenigbaar met de stelling, dat het zoeken naar de laatste oorzaken

der verschijnselen de bron der godsvoorstellingen, het steeds voortgezette navorschen naar hoogere oorzaken de groote factor van de ontwikkeling dier voorstellingen zou zijn [1]) — in dat geval toch zouden altijd de godsdienstige voorstellingen van een volk verhevener en geestelijker moeten zijn, naarmate dat volk meer wijsgeerigen zin bezat en hooger trap van redelijke ontwikkeling had bereikt, en zou er ook steeds een scherpe grenslijn moeten bestaan tusschen de vergode natuurmacht en de geestelijke godheid, die door het voortgezette nadenken als bovenzinnelijke oorzaak daarboven werd gesteld — zijn met bovenstaande opvatting volkomen in overeenstemming; het eerstgenoemde verschijnsel is het natuurlijk en noodzakelijk gevolg van de geleidelijke en onmerkbare wijze, waarop de overgang van zinnelijk tot maatschappelijk en zedelijk wezen in den mensch plaats grijpt; het tweede laat zich gereedelijk hieruit verklaren, dat de maatschappelijke en zedelijke ontwikkeling voor een groot deel door andere factoren bepaald, door andere omstandigheden bevorderd wordt dan de wijsgeerige en daarom met deze laatste geenszins gelijken tred houdt. Vragen wij dan b. v., waarom de goden der Hindoes in dit opzicht zooveel lager staan dan die der Grieken, dan moet, meen ik, het antwoord luiden: Omdat de Indische maatschappij op zooveel lager trap van ontwikkeling is blijven staan dan de Grieksche, in welke laatste omstandigheden van allerlei aard hebben samengewerkt om het sociale leven tot zeer hoogen bloei te verheffen; terwijl het feit, dat de strenge natuurgod Jahve in den loop der tijden zoo hoog boven de natuur zich verheven heeft, zijne verklaring vindt in eene oorzaak, die, hoezeer in zeker opzicht van de zoo even genoemde verschillend, toch wezenlijk geheel van denzelfden aard is, in het eigenaardige en nauwe verband nl., waarin door Mozes, en op zijn voetspoor verder door de profeten, godsdienst en zedelijkheid met elkander zijn gebracht.

De boven gegeven bepaling wordt voorts, wanneer ik mij niet bedrieg, bevestigd door hetgeen wij, nauwkeuriger lettende op het eigenaardig karakter der goden, daaruit kunnen

---

1) Uitgesproken o. a. door Fr. Schultze, aangeh. w. p. 287 vg.; overgenomen door prof. Tiele in *de Gids* 1871, I, p. 124.

opmaken omtrent den oorsprong, den diepsten grondslag van het godsdienstig geloof. Dat geloof toch rust in zijn diepsten grond op een postulaat. Dat deze waarheid, door prof. Hoekstra onder ons in zijne *Bronnen en grondslagen van het godsdienstig geloof* uitvoerig uiteengezet en verdedigd, nog zoo vaak wordt voorbijgezien of althans niet in haar vollen omvang erkend, is hoofdzakelijk hieraan te wijten, dat men niet altijd scherp genoeg onderscheidt tusschen erkenning van een of meer hoogere wezens en geloof aan goden, tusschen de animistische natuurbeschouwing der Wilden of de mythologie der hooger ontwikkelde volken der oudheid en het godsdienstig geloof. Aan dat euvel gaan de meeste van het godsdienstig geloof en het wezen der goden gegeven bepalingen mank. Zoo omschrijft, om slechts één voorbeeld te noemen, prof. Tiele dat geloof als „geloof aan een of meer bovenmenschelijke machten, waarvan de mensch en de zinnelijke natuur afhankelijk zijn" [1]), en hiermede komen de meest gangbare definities in hoofdzaak overeen. Die bepaling is echter onvolledig. Zeer terecht is daartegenover door prof. Hoekstra gezegd: „Het bloote geloof aan geheimzinnige, vreeselijke wezens, van wie alles (of zeer veel) afhankelijk is, mag men nog geenszins godsdienstig geloof noemen (evenmin als het bijgeloof aan spoken), al is het zeker de eene, meer uitwendige, grondslag, waarop in den oudsten tijd het godsdienstig geloof ontstaan is" [2]). In deze woorden is, naar ik meen, de juiste verhouding aangegeven. De fantastische wereldbeschouwing der oudste volken, waarbij de mensch al wat zijne aandacht trekt, allerlei hem omringende wezens en voorwerpen uit het rijk der natuur zich voorstelt als bezield en hemzelf in innerlijk wezen gelijk en daaraan de meest willekeurige werkingen toeschrijft, is de voorwaarde, maar ook nog niets meer dan de voorwaarde, voor het ontstaan van het godsdienstig geloof; he is niets meer dan de voor deszelfs wording en eerste ontwikkeling onmisbare achtergrond, de bodem, waarop het ontstaat en een tijdlang, maar ook slechts een tijdlang, gevestigd blijft om op een zekere hoogte van ontwikkeling er zich van los te maken. En dat zij niet meer kan zijn, volgt, dunkt

1) *Theol. tijdschr.* 1871, p. 383.
2) *Theol. tijdschr.* 1872, p. 26.

mij, reeds dadelijk hieruit, dat zij volkomen valsch is en alleen aan onkunde en fantasie [1]) haar ontstaan te danken heeft, zoodat zij dan ook bij toenemende ontwikkeling onvermijdelijk te niet gaat; het wezenlijke nu in het godsdienstig geloof ook van den meest gebrekkigen godsdienstvorm kan niet gelegen zijn in iets, dat alleen het produkt is van de kinderlijke fantasie der oudste volken; het moet in iets anders worden gezocht. En wel, naar ik meen, in de bijzondere en eigenaardige betrekking, die er altijd tusschen den mensch en zijn god of zijne goden bestaat. Goden toch zijn niet maar hoogere wezens, die invloed oefenen op 's menschen leven en van wie hij zich dien ten gevolge afhankelijk gevoelt; het zijn wezens, die bij hunne daden bepaald op hem het oog hebben, die ter eener zijde letten op zijn toestand en zijne behoeften en ter anderer zijde hem bepaalde eischen en voorwaarden stellen en daarvan hunne verhouding tot hem afhankelijk maken, wezens in één woord, tot wie hij in eene zedelijke betrekking staat. Het geloof aan een zedelijk rapport — deze uitdrukking genomen in den ruimst mogelijken zin [2]) — tusschen den mensch en de hoogere machten is een blijvend bestanddeel, een wezenlijk kenmerk der godsdienstige voorstellingen; wel is het in de minstontwikkelde godsdienstvormen nog zeer ruw en gebrekkig, eigenlijk nog slechts in kiem aanwezig — daar toch bestaat het alleen hierin, dat de mensch geacht wordt door bepaalde handelingen invloed te kunnen uitoefenen op die der hoogere wezens en op die wijze zich hun bijstand en bescherming te kunnen verzekeren, vindt dus de bijzondere betrekking tusschen de godheid en den mensch nog niet een vast aanknoopingspunt in het wezen zelf der eerstgenoemde, maar wordt deze slechts door uitwendige invloeden daartoe bewogen, ter-

---

1) Omtrent den oorsprong van den godsdienst zegt prof. Tiele (*Th. tijdschr.* 1871, p. 403): „De mensch moet dit doen (in hoogere machten gelooven en die aanbidden), omdat hij als redelijk wezen door zijne rede gedwongen wordt, voor ieder verschijnsel eene oorzaak aan te nemen". Ook afgezien van de vraag naar de juistheid zijner bepaling van het godsdienstig geloof, schuilt, dunkt mij, in deze verklaring eene fout. Zij zou alleen juist kunnen zijn, wanneer men kon zeggen: „Omdat hij door zijne rede gedwongen wordt voor ieder verschijnsel eene zelfbewuste oorzaak aan te nemen"; want eerst dit, dat die oorzaken als zelfbewuste wezens worden voorgesteld, leidt tot godsdienst; maar juist dit is geen eisch der rede.

2) Vgl. het hieromtrent door prof. Hoekstra aangemerkte in *Theol. tijdschr.* 1872, p. 27.

wijl eerst op hooger standpunt die betrekking dieper wordt opgevat en zorg voor 's menschen belangen eene wezenlijke eigenschap der goden wordt — maar nergens wordt het denkbeeld er van geheel gemist. En dat geloof is het, dat den godsdienst in engeren zin, de godsvereering, in het leven roept en dus de hoogere wezens eerst eigenlijk tot goden, objecten van godsdienstige vereering, maakt; dat is het ook, dat aan de godsdienstige voorstellingen hare hooge beteekenis geeft voor het leven van den mensch, waardoor deze eerst in zijne goden een waarborg heeft voor de vervulling zijner hoogste behoeften en dus het vertrouwen op God, dat hoofdelement der godsdienstigheid op hooger standpunt, mogelijk wordt gemaakt; dat geloof is derhalve het punt, dat bij het onderzoek naar het wezen en den oorsprong van het godsdienstig geloof op den voorgrond moet worden gesteld.

Het geloof nu aan zulk eene zedelijke betrekking tusschen den mensch en de hoogere machten kan niet verklaard worden uit ervaring noch uit redeneering; evenmin is het het produkt van fantasie alleen; het laat zich alleen verklaren uit eene eigenaardigheid van 's menschen wezen, hieruit, dat de mensch van nature zich zelf recht van bestaan toekent in de wereld en dien ten gevolge, vóór en onafhankelijk van alle ervaring, de werkelijkheid veronderstelt van al datgene, wat als voorwaarde voor de bevrediging zijner wezenlijke behoeften zich aan hem voordoet. Omdat op het standpunt van den nog geheel zinnelijken natuurmensch, bij wien het godsdienstig geloof zijn oorsprong vindt, die voorwaarden eerst dan aanwezig zijn, wanneer de natuurmachten op zijne wenschen en behoeften acht geven of althans op eenige wijze bewogen kunnen worden om daarop acht te geven, wordt deze tot dat geloof van nature gedrongen. En hij wordt er te sterker toe gedrongen, naarmate de werkelijkheid en het ideaal, de natuur, zooals hij hare werking ervaart, en datgene wat hij van haar verlangt, scherper tegenover elkander staan; vandaar dat bij alle natuurvolken — bij wie, ten gevolge van hunne machteloosheid tegenover de ruwe natuur, de hinderpalen die deze aan hun streven in den weg legt en de gevaren waarmede zij hen bedreigt, de tegenstelling tusschen die beiden zoo sterk mogelijk uitkomt — het geloof aan de mogelijkheid om de hoogere machten

tot hun wil over te halen en aan hunne belangen dienstbaar te maken, met noodwendigheid te voorschijn wordt geroepen niet alleen, maar ook zoo krachtig en vastgeworteld is, dat het door geene teleurstellingen wordt uitgeroeid, dat zij eerder tot de onzinnigste middelen hun toevlucht nemen om bovennatuurlijke hulp te verkrijgen, dan het geloof op te geven aan de mogelijkheid om zich zoodanige hulp te verwerven en daardoor de vervulling hunner behoeften en begeerten deelachtig te worden. Voor verdere uiteenzetting en nader bewijs dezer waarheid mag ik, naar ik meen, eenvoudig verwijzen naar het bovengenoemde werk van den hoogleeraar Hoekstra, waarin een uitvoerig en m. i. afdoend betoog geleverd wordt voor de stelling, „dat alle godsdienstig geloof voortkomt uit verlossingsbehoefte en rust op het den mensch ingeschapen geloof aan de waarheid van zijn eigen innerlijk wezen, ten gevolge waarvan hij onmiddellijk en onwillekeurig de werkelijkheid aanneemt van al datgene, zonder hetwelk zijne hoogste behoefte onbevredigd, zijn hoogste streven ijdel wezen zou" [1]). Een enkel woord slechts neem ik daaruit hier nog over, en wel dat, waarin de schrijver, handelende over het ontstaan van het oudste, het zinnelijk-godsdienstig geloof, zijne conclusie aldus uitspreekt: „Schleiermacher heeft afhankelijkheidsgevoel het wezen van den godsdienst genoemd; maar hij heeft deze stelling niet scherp genoeg bepaald. Afhankelijkheidsgevoel wordt bij den mensch reeds door de ervaringen des zinnelijken levens gewekt en dit afhankelijkheidsgevoel heeft nog niets met den godsdienst gemeen; deze laatste hangt veeleer samen met het noodgevoel, hetwelk de ervaring der afhankelijkheid van de natuur bij hem wekt, en waaruit voor zijne bewustheid eerst dan redding is, wanneer hij voor zijne physische afhankelijkheid van de natuur eene zedelijke afhankelijkheid van den God der natuur in de plaats kan stellen" [2]).

In de kinderlijke wereldbeschouwing der oudste volken, waarbij de gansche natuur bezield wordt gedacht en alle verschijnselen en werkingen op haar gebied als wilsuitingen van zelfbewuste

1) Ald. p. 46.

2) Ald. p. 112; vgl. voorts in het bijzonder p. 87—121, en van denzelfden schrijver: *Gedachten over het wezen en de methode der godsdienstleer.* (*Theol. tijdschr.* 1872) p. 24—28.

wezens worden opgevat, is derhalve de grondslag gegeven voor het ontstaan van het godsdienstig geloof; zij levert als het ware de stof, waaruit de godsdienstige voorstellingen worden gevormd en oefent mitsdien noodwendig op die voorstellingen een zeer belangrijken invloed uit. Maar de eigenlijke oorzaak van het geloof aan goden ligt in het in den mensch zich openbarende gevoel van behoefte. Door dat gevoel gedrongen schept de mensch de hoogere wezens, die zijne fantasie hem om zich heen overal voorspiegelt, tot goden om, kent hij aan deze — of juister gezegd: aan sommige daarvan, aan diegene nl., die geacht worden heerschappij te oefenen over het object zijner behoeften — zoodanige eigenschappen toe, dat zij goden worden. Op die wijze doen de behoeften van zinnelijken aard, die zich het eerst en aanvankelijk alleen doen gevoelen, hem het aanzijn geven aan de oudste goden, die zich uitsluitend bewegen op het gebied der zinnelijke natuur; de later ontwakende behoeften van zedelijken aard maken vervolgens de aldus gevormde goden eenigszins van hun grondslag los door hen, zooals boven aangetoond is, op hooger gebied te doen overgaan, te herscheppen tot machten, die ook op het gebied der zedelijke wereldorde werkzaam zijn. In den grond der zaak zijn het dus 's menschen behoeften, die de goden in het leven roepen en hunne ontwikkeling beheerschen. Hiermede nu is, naar het mij voorkomt, de boven gegeven bepaling van hun wezen volkomen gerechtvaardigd. Zoowel op grond van hun oorsprong als van het karakter, dat zij overal vertoonen, en den ontwikkelingsgang, dien zij volgen, zijn de goden te omschrijven als ideale, door den mensch krachtens den inwendigen drang van zijn gemoed veronderstelde, machten, die correspondeeren aan zijne hoogste behoeften en idealen, machten, van wie de vervulling zijner wezenlijke behoeften niet alleen afhankelijk, maar in wie die vervulling, onder bepaalde voorwaarden zijnerzijds, ook gewaarborgd is.

Bij deze opvatting laat het zich nu ook volkomen verklaren, dat en waarom er godsdienstvormen bestaan, waarin het geloof aan goden ontbreekt. Het ideaal kan, om het zoo uit te drukken, negatief worden, m. a. w. de ware zelfverwezenlijking kan worden gezocht in opheffing van het individueel bestaan. Wanneer dit nu zoozeer op den voorgrond treedt,

dat het het eenig wezenlijke doel van 's menschen streven wordt en mitsdien alle idealen in den gewonen zin des woords ophouden, moeten volgens de hier gegeven beschouwing noodwendig de goden wegvallen. Zoo is het dan ook in het Buddhisme gegaan. Daar is vernietiging van het ik, dooding van iederen lust, onderdrukking van elke behoefte het hoogste doel; ten gevolge daarvan zijn de goden weggezonken en hebben deze, ofschoon hun bestaan op zich zelf niet geloochend wordt, hunne beteekenis voor en hunne plaats in het godsdienstig leven verloren. Hetzelfde verschijnsel openbaart zich in zekere mate ook in het orthodoxe Hinduïsme. Ook daar is de vernietiging der persoonlijkheid het einddoel van 's menschen streven; boven ieder bijzonder ideaal — waaraan evenwel, in tegenstelling met het Buddhisme, betrekkelijke waarde, tijdelijk recht niet wordt ontzegd — staat als het hoogste goed de volmaakte rust, die bestaat in het ophouden van alle gevoel en begeerte. En daarom verliezen hier ten slotte de goden, evenals in het Buddhisme, hunne beteekenis. Want dat hoogste goed wordt verkregen, niet door vereering der goden — deze geeft alleen tijdelijke goederen, daaronder begrepen het hoogste, het hemelsche geluk — maar alleen door aanschouwing van het Brahma. Voor hem, die voldoening zoekt van bepaalde behoeften en idealen, is vereering der goden het aangewezen middel; maar bij het streven naar het hoogste doel verliest die vereering haar waarde en is studie van, bespiegeling over het Brahma de eenige weg.

Maar al komt — om dit in het voorbijgaan hier nog met een enkel woord aan te merken — het Brahma op deze wijze in zekeren zin met het godsdienstig streven in verband te staan, het wordt daardoor toch geenszins object van godsdienst. De verhouding tusschen den mensch en het Brahma is van geheel anderen aard als die, welke wij bij de eigenlijke goden waarnemen. Er bestaat hier geene zedelijke betrekking en daarom is er hier niet alleen geen sprake van godsdienstige vereering, maar evenmin van die aandoeningen en gezindheden, die elders integreerende elementen van den godsdienst vormen, als: vrees, eerbied, liefde, vertrouwen enz. Het Brahma is in den grond der zaak niets anders dan het wezen der dingen, en als zoodanig alleen is het het object van de

kennis, die tot de verlossing leidt, omdat het wezen der dingen te kennen is te weten, dat de geest, het eigenlijke ik van den mensch, wezenlijk tot de phaenomenale wereld, de bron van alle lust en onlust, in geenerlei betrekking staat. Dit komt vooral duidelijk uit door vergelijking van het Brahmasysteem met dat der Sânkhya's, die naast de aanhangers van het eerste, de Vedântins, en met gelijk recht als deze, behooren tot de Hindoesche godsdienstige gemeenschap, maar zich van hen onderscheiden door tegenover het monisme eene dualistische theorie te stellen, de leer, dat het heelal bestaat uit de materie ter eener zijde en eene uit een oneindig aantal individuen bestaande geestenwereld ter anderer zijde; bij deze toch treedt voor de kennis van het Brahma kennis van het onderscheiden wezen van natuur en geest in de plaats.

Op grond van het tot hiertoe gezegde kom ik omtrent het wezen van den godsdienst tot dit resultaat. In het godsdienstig ideaal — het geheel der behoeften en belangen, waarvoor door den godsdienst bevrediging en bescherming wordt gezocht — stelt de mensch de diepste eischen van zijn wezen tegenover de hem omringende werkelijkheid. Dit is het uitgangspunt van den godsdienst, de kiem waaruit deze in zijn geheel zich ontwikkelt. Daarvan uitgaande komt de mensch tot het godsdienstig geloof, d. w. z. tot de vooronderstelling van eene zoodanige inrichting der wereld, dat niet alleen de mogelijkheid van de verwezenlijking van dat ideaal bestaat, maar die verwezenlijking ook gewaarborgd en aan het toeval onttrokken is, van eene wereldorde, waarin de bevrediging zijner wezenlijke behoeften afhankelijk is van wezens, van wier bijstand en bescherming hij het in zijne macht heeft zich te verzekeren. Van het geloof aan en de voorstellingen omtrent die wezens en hunne eigenaardige betrekking tot den mensch is dan de praktische godsdienst met al de wijzigingen, die deze in den loop der tijden ondergaat, een noodwendig uitvloeisel [1]). Den

1) Naast den godsdienst en nauw daarmede verbonden, maar toch, naar ik meen er van te onderscheiden, staat de hulde, in de hoogere natuurgodsdiensten aan verschillende hoogere wezens toegebracht; b. v. bij de Grieken aan nymphen, heroën, enz. Tusschen beide in staat de eer, aan gevreesde machten bewezen, om hun boozen invoed af te weren.

godsdienst in zijn geheel kunnen wij dan, naar ik meen, in korte woorden omschrijven als de hoogste uiting van den uit 's menschen zelfbewustzijn onmiddellijk voortvloeienden drang tot zelfverwezenlijking, als het resultaat van den invloed, door dien drang uitgeoefend op 's menschen beschouwing van en verhouding tot het groot geheel der dingen.

Hieruit nu laat zich de volstrekte algemeenheid van den godsdienst, zijn bestaan op iederen ontwikkelingstrap, op den laagsten zoowel als op den hoogsten, volkomen verklaren; en evenzeer, dat de godsdienst, aanvankelijk niets zedelijks in zich bevattende, allengs zich met de zedelijkheid verbindt en deze in zich opneemt, om eindelijk geheel en al zich met haar te vereenzelvigen. Drang tot zelfverwezenlijking toch is eene onuitroeibare eigenschap van 's menschen wezen, die zich doet gelden en krachtig doet gelden, zoodra de mensch tot zelfbewustzijn ontwaakt, m. a. w. zoodra hij mensch wordt. Maar welke richting het uit dien drang voortvloeiende streven zal nemen, hangt geheel af van 's menschen innerlijken toestand. Aanvankelijk van niets anders zich bewust dan van de uitwendige zijde van zijn wezen, van zijne zinnelijke natuur, kan de mensch de zelfverwezenlijking alleen zoeken in de bevrediging van de daaruit voortvloeiende eischen, neemt dus noodwendig zijn godsdienstig streven een uitsluitend zinnelijk karakter aan; langzamerhand echter ontwikkelt zich in en door het leven in gemeenschap de hoogere zijde van zijn wezen; dan worden elementen van zedelijken aard opgenomen onder de voorwaarden van zelfverwezenlijking, mengt zich dus een zedelijk element in dat streven; totdat eindelijk de mensch van zijne zedelijke bestemming ten volle zich bewust wordt en in zedelijke ontwikkeling de eenig ware zelfverwezenlijking zoekt; dan is dat streven uitsluitend zedelijk geworden. Godsdienst is dus uit zijn aard noch zinnelijk noch zedelijk; zijn bron ligt dieper dan de zinnelijke neigingen en het zedelijk bewustzijn; rechtstreeks uit het middelpunt van 's menschen wezen vloeit hij voort. Dat hij met het eerste aanvangt en bij toenemende ontwikkeling meer en meer, eindelijk geheel, in het laatste overgaat, is eenvoudig een gevolg hiervan, dat eerst de zinnelijke, daarna de zedelijke neigingen in den mensch als de hoogste zich doen gelden. Zoolang nu de godsdienst een uitsluitend

of althans overwegend zinnelijk karakter draagt, bestaat er tusschen de zedelijke eischen en het object van het godsdienstig streven geen rechtstreeksch verband; evenmin vloeit eene bepaalde verbinding tusschen die eischen en den godsdienst voort uit de voorstellingen, die de mensch zich van de hoogere machten vormt; immers, op dat standpunt is in den mensch het zedelijk gevoel nog veel te weinig ontwikkeld, om, bij de overbrenging van 's menschen innerlijk wezen op die machten, op de godsvoorstelling een eenigszins belangrijken invloed uit te oefenen. Het ligt dus geheel in den aard der zaak, dat de goden zich om zedelijkheid nog niet of althans slechts zeer weinig bekommeren en de godsdienstplichten, de voorwaarden, waaraan de gunst der goden gebonden is, nog volstrekt geen zedelijk karakter dragen. Evenwel, al zijn de godsdienstplichten aanvankelijk nog geenszins van zedelijken aard, het feit van haar bestaan op zich zelf geeft reeds dadelijk tot een zekere aaneensluiting van godsdienst en zedelijkheid aanleiding. Daardoor toch wordt het geweten met den godsdienst in verbinding gebracht, en de sanctie, hierdoor aan de uitspraken van het geweten verleend, komt noodwendig ook aan den zedelijken plicht ten goede, zoodra deze in den mensch zich doet hooren. Langs dien weg heeft de godsdienst, reeds in zijne gebrekkigste vormen, een zeer krachtigen invloed uitgeoefend op de ontwikkeling der zedelijkheid; door den mensch, reeds in zijne vroegste kindsheid, voordat nog het zedelijk plichtbesef in hem ontwaakt of althans recht levendig was, plichten op te leggen en daaraan eene sterke sanctie te verleenen, heeft hij hem krachtig gewend aan het denkbeeld van plicht en aan de eerbiediging er van, en zoo meer dan iets anders er toe bijgedragen om de kiem van het zedelijk plichtbesef in hem te ontwikkelen en het aanvankelijk nog zoo zwakke plantje voor verstikking onder het overmachtige egoïsme te bewaren. Van den aanvang af neemt dus de godsdienst de zedelijkheid, naarmate deze zich ontwikkelt, als het ware onder zijne bescherming. De aldus gevormde betrekking is echter nog los en in zekeren zin toevallig; nauwer en inniger wordt zij eerst, wanneer de goden beschermers worden ook van zedelijke belangen; dan toch worden uit den aard der zaak de daarmede samenhangende zedelijke plichten rechtstreeks onder de godsdienst-

plichten opgenomen en wordt dus het volbrengen er van een integreerend deel der godsdienstigheid.

Wat eindelijk het verband tusschen godsdienst en philosophie betreft, uit het gezegde volgt, dat deze slechts indirect met elkander samenhangen. Door praktische behoeften in het leven geroepen, heeft de godsdienst ook een uitsluitend praktisch doel; de vraag naar den samenhang der verschijnselen onderling, naar oorsprong en wezen der dingen, de groote vraag waarmede het wijsgeerig denken zich bezig houdt, ligt rechtstreeks volstrekt niet op zijn gebied. Dat het godsdienstig geloof van den aanvang af eene bepaalde metaphysica omvat, is dan ook slechts in zooverre waar, dat de godsdienst, zich bezig houdende met 's menschen verhouding tot het groot geheel der dingen, met zijne voorstellingen zich beweegt op het gebied, waarop ook het wijsgeerig denken, maar in geheel anderen geest en met geheel andere bedoelingen, werkzaam is en waarop dit de wijsgeerige wereldbeschouwing schept. Al stelt nu de godsdienst daardoor zich onder den invloed van dat denken, die invloed is toch altijd binnen vrij enge grenzen beperkt. De godsdienst toch ontleent bij zijn ontstaan de stof voor zijne voorstellingen aan de primitieve, animistische wereldbeschouwing, die zelve, naar het mij voorkomt, den naam van wijsgeerige theorie nog niet mag dragen, maar aan de allereerste ontwikkeling van het wijsgeerig denken voorafgaat; vervolgens ontwikkelt hij zich zelfstandig en geleidelijk, zoodat de godsdienstige voorstellingen voortdurend op den oorspronkelijken grondslag blijven staan, ook wanneer het wijsgeerig denken nieuwe wegen inslaat en voor de oude, animistische wereldbeschouwing eene andere tracht in de plaats te stellen; de invloed, door de philosophie op de godsdienstige voorstellingen uitgeoefend, bepaalt zich uitsluitend tot kritiek. En ook zóó kan die invloed licht te hoog worden aangeslagen. In de eerste plaats, omdat het wijsgeerig denken zich vrij lang kan ontwikkelen zonder den godsdienst te deren; de objecten van den godsdienst toch ontleenen hun aanspraak op dien rang niet hieraan, dat zij de hoogste oorzaak der verschijnselen zijn, maar hieraan, dat zij machten zijn, die invloed oefenen op 's menschen leven, en tevens wezens van zoodanigen aard, dat de mensch zich tot haar in betrekking kan

stellen; zij worden dus niet terstond bedreigd bij iedere overwinning, die het wijsgeerig denken op de primitieve wereldbeschouwing behaalt, bepaaldelijk niet hierdoor, dat de mensch in het geheel der dingen eene zekere orde en samenhang begint waar te nemen en zoo gedwongen wordt de hoogere machten, die hij aanvankelijk geheel vrijmachtig zich voorstelde, aan hooger wet gebonden te achten, boven hen eene hoogere macht, op welke wijze dan ook, zich te denken; maar alleen, wanneer zij rechtstreeks in de zoo even genoemde hoedanigheden worden aangetast. Maar in de tweede plaats en vooral, omdat het godsdienstig geloof, ook in zijn gebrekkigste vormen, een krachtig getuigenis heeft in 's menschen gemoed en daarin zijn eigenlijk steunpunt vindt; want daardoor kunnen de goden zich nog staande houden, ook waar de grondslag, waarop zij oorspronkelijk rustten, gaat wankelen of zelfs reeds weggevallen is, waar de mensch aan de alleroudste voorstellingen omtrent den oorsprong der verschijnselen, waaraan de godsdienstige voorstellingen oorspronkelijk ontleend zijn, in principe reeds is ontgroeid; daardoor kan in het algemeen het godsdienstig geloof weerstand bieden aan de bestrijding van het wijsgeerig denken en heeft het die bestrijding eerst dan te vreezen, wanneer het in zich zelf reeds wrak geworden is, terwijl daarentegen, zoolang dit het geval niet is, de philosophie gedwongen is de godsdienstige voorstellingen in hoofdzaak te erkennen en in haar systeem op te nemen. En zoo laat het zich, meen ik, zeer natuurlijk verklaren, dat bij die volken der oudheid, bij wie de philosophie zelfstandig zich heeft ontwikkeld, bij de Hindoes en bij de Grieken, naast en in vrede met het godsdienstig geloof, verschillende wijsgeerige stelsels worden aangetroffen, dat b. v. bij de Hindoes binnen den kring der godsdienstige gemeenschap naast de pantheïstische een theïstische en eene atheïstische richting staan, terwijl op dezelfde wijze bij de Grieken een deel der oudere philosofen in een materiëel, een ander deel in een geestelijk beginsel den oorsprong zoekt van het heelal, zonder in conflict te komen met het godsdienstig geloof; en dat bij de Hindoes de vrede tusschen philosophie en godsdienst voortdurend bewaard is gebleven, terwijl bij de Grieken die vrede is verstoord, nadat, maar ook eerst nadat, het staatsgebouw, waarmede het gods-

dienstig ideaal zoo innig samenhing, in zijne grondvesten was geschokt.

Is de boven gegeven bepaling van het wezen van den godsdienst niet geheel onjuist, dan moet het eigenaardig godsdienstig karakter eener levensrichting gezocht worden, niet in de waarde op zich zelf, die zij voor den mensch verkregen heeft, in de kracht, waarmede de daaruit voortvloeiende behoeften en idealen zich aan hem opdringen, maar hierin, dat hij haar met volkomen vertrouwen volgt, dat hij vast gelooft aan de vervulling dier behoeften en idealen. Levensrichting en geloof, de behoefte en de macht waardoor die behoefte bevrediging vindt, behooren in den godsdienst onafscheidelijk bij elkander; zij zijn als het ware twee zijden van ééne zaak; want juist in de onmiddellijke verbinding van die twee ligt het wezen van den godsdienst.

Hieruit nu volgt terstond, dat het geloof aan goden — in den zin van voor den mensch toegankelijke, bovennatuurlijke machten — als een wezenlijk en onmisbaar element in de lagere godsdienstvormen moet worden erkend. Dit geldt in de eerste plaats van den allerlaagsten, den zuiver zinnelijken godsdienst; immers, zoolang de mensch nog geheel op zinnelijk standpunt staat, is de vervulling zijner hoogste behoeften volstrekt afhankelijk van de natuurmachten, en is zij dus eerst dan verzekerd, wanneer hij zich tot die machten in betrekking kan stellen. Het geldt echter niet alleen van dezen, maar evenzeer van de hooger ontwikkelde natuurgodsdiensten, waarbij de belangen van het gemeenschapsleven reeds eene plaats en zelfs de voornaamste plaats bekleeden in het godsdienstig ideaal. Want in de eerste plaats blijven door alle natuurgodsdiensten heen zinnelijke elementen een deel uitmaken van dit ideaal; de zinnelijke wenschen en behoeften worden door de hoogere, die aan het gemeenschapsleven ontleend zijn en daarop betrekking hebben, wel achteruit gedrongen, maar niet geheel verdrongen. Dit is het natuurlijk gevolg hiervan, dat het gemeenschapsleven, aanvankelijk ontstaan op den bodem der zinnelijke belangen, langen tijd, in theorie althans, daarop blijft rusten en daaraan ten slotte zijn bestaansrecht ontleent [1]).

---

1) Vgl. Hoekstra, *De ontwikkeling van de zedelijke idee in de geschiedenis*, p. 70 vgg.

Zoolang dit het geval is toch, kunnen de daarop betrekking hebbende wenschen en behoeften wel als relatief, maar niet als specifiek verschillend van de zinnelijke worden beschouwd; de laatste kunnen wel lager gesteld worden dan de eerste, maar nooit hunne waarde daartegenover geheel verliezen; in den grond der zaak staan beide toch weer op dezelfde lijn en maken zij te zamen een geheel uit. Zoowel de mogelijkheid van, als de drang tot uitzuivering van de zinnelijke elementen uit het godsdienstig ideaal ontbreekt hier; het zinnelijke en het zedelijke zijn nog onafscheidelijk verbonden. Bovendien, op dit standpunt worden de zedelijke verplichtingen nog niet afgeleid uit een algemeenen zedelijken aanleg van den mensch, vinden dus de zedelijke betrekkingen nog hun grondslag niet in 's menschen wezen zelf. Wordt hier voor deze laatste een vast steunpunt gezocht, een waarborg, waardoor zij boven menschelijke willekeur verheven zijn, dan kan dat alleen hierin worden gevonden, dat aan die betrekkingen en daardoor ook aan de daaruit voortvloeiende verplichtingen een bovenmenschelijke oorsprong wordt toegeschreven. Wanneer derhalve het bestaan en de handhaving van eenigen vorm van gemeenschapsleven, b. v. van familie, stam, kaste of staat, als wezenlijke voorwaarde voor bestaan en zelfverwezenlijking zich doet gelden en dien ten gevolge daaraan een hooger dan bloot toevallig bestaan wordt toegekend, dan moeten noodwendig hoogere wezens als stichters en beschermers daarvan en als handhavers der daarmede samenhangende wetten en ordeningen optreden. Op grond dus zoowel van de gebrekkige voorstellingen omtrent wezen en grondslag van het zedelijk leven, als van het daarmede onmiddellijk samenhangende feit, dat zinnelijke belangen in het godsdienstig ideaal eene plaats blijven innemen naast die van zedelijken aard, moet het geloof in bovennatuurlijke goden als een noodzakelijk bestanddeel van den natuurgodsdienst in het algemeen, ook in zijn hoogste ontwikkeling, worden beschouwd; dat geloof is het, waarin op het daar ingenomen standpunt het ideaal eerst zijn vasten waarborg vindt, dat dus alleen aan het leven het eigenaardig godsdienstig karakter kan geven.

Maar, bedrieg ik mij niet, dan geldt dit ook slechts tot een zeker punt toe. Want eindelijk wordt het zedelijk leven

erkend als een afzonderlijk levensgebied, dat, afgescheiden van de zinnelijke belangen, zijn bestaansrecht ontleent aan de hoogere aspiraties der menschelijke natuur, en vindt de mensch daarin zijne eigenlijke bestemming. Daardoor ondergaat de rangschikking en waardeering zijner verschillende behoeften en belangen eene groote verandering; de zedelijke belangen, erkend in hun waren aard, als specifiek onderscheiden van de zinnelijke, worden beschouwd als de eenig wezenlijke, terwijl al wat tot het zinnelijk leven behoort, daaraan volstrekt ondergeschikt wordt gemaakt. Hiermede gaat de godsdienst in zedelijken godsdienst over; in het godsdienstig ideaal verkrijgt het zedelijk element eene geheel bijzondere beteekenis; dit maakt uitsluitend den eigenlijken inhoud er van uit, terwijl het zinnelijke daarnaast alleen nog plaats kan vinden, omdat en in zooverre het voorwaarde en hulpmiddel is voor zedelijk leven en zedelijke ontwikkeling. En aan deze wijziging sluit zich dan vervolgens eene andere aan. Door de samenwerking van verschillende factoren, in het bijzonder door den invloed van ervaring en van wetenschappelijke ontwikkeling, wordt eindelijk de scheiding van het zinnelijke en het zedelijke geheel voltooid, worden alle elementen van zinnelijken aard uit het godsdienstig ideaal verwijderd, zoodat alleen het zedelijke daarin overblijft, volkomen ontdaan van alle vreemde bestanddeelen, dus niet in concrete vormen maar geheel abstract gedacht. Langs dien weg komt de mensch ten slotte tot het ideaal van het allengs en langs organischen weg zich verwezenlijkende, zuiver zedelijke godsrijk, m. a. w. van de steeds voortgaande zedelijke ontwikkeling, de steeds verder doordringende heerschappij van het zedelijk beginsel.

De verwezenlijking nu van dit ideaal hangt niet af, en wordt ook door niemand verwacht, van machten buiten den mensch, van de werking der mechanische natuurkrachten of van bovennatuurlijke tusschenkomst, maar uitsluitend van menschelijke werkzaamheid, van 's menschen zedelijk streven, dat, hoewel het in sterke mate onder den invloed van uitwendige factoren staat, daardoor gewekt en bevorderd en in het algemeen in zijne openbaring bepaald wordt, toch zijn grond en oorsprong vindt in den mensch zelf, in de hoogere aspiraties van zijn wezen; geloof aan de verwezenlijking

van het zedelijk ideaal is eensluidend met geloof aan de kracht van het zedelijk beginsel in den mensch. Hiermede is 's menschen verhouding tot zijn ideaal eene geheel andere geworden dan zij vroeger was; vroeger in zijne verwezenlijking afhankelijk van factoren, waarover de mensch geen macht uitoefent, is dat ideaal thans rechtstreeks en volkomen binnen zijn bereik komen te staan. En daardoor ondergaat de gansche openbaringsvorm van zijn godsdienst zeer ingrijpende wijzigingen. Noodwendig toch moeten ten gevolge van deze verandering de bovennatuurlijke goden vervallen; immers zijn die goden, wat hun eigenlijk wezen betreft, ideale machten die correspondeeren aan het godsdienstig ideaal, door den mensch in het aanzijn geroepen krachtens den hem ingeschapen drang om de vervulling zijner hoogste behoeften verzekerd te weten, dan verliezen zij geheel en al hun *raison d'être*, zoodra het ideaal zoodanig wordt, dat de verwezenlijking er van uitsluitend afhangt van menschelijk streven en zijn vasten waarborg vindt in 's menschen wezen zelf. In plaats van de vroegere godsvereering, de vervulling der voorwaarden waaraan de hulp en gunst der goden en dien ten gevolge de verwezenlijking van het ideaal gebonden is, treedt hier rechtstreeksche werkzaamheid in dienst van het ideaal; in plaats van vertrouwen op de goden vertrouwen op de macht, die het ideaal uitoefent op de menschheid in het algemeen, vertrouwen op 's menschen zedelijke natuur. En evenals het eerste, zoo is ook het laatste een onmiddellijk gevolg van den in 's menschen binnenste zich openbarenden drang naar het zedelijk ideaal. Want wanneer eens de mensch in zich dien drang heeft ervaren, dan heeft hij dien ook leeren kennen als iets, dat hem niet toevallig slechts eigen is, maar tot zijn innigst wezen behoort, als het wezenlijk menschelijke in hem bij uitnemendheid; maar dan kan het ook, meen ik, niet anders, of hij vindt dien niet alleen overal om zich heen terug en erkent daarin de groote macht die de ontwikkeling van het menschelijk geslacht beheerscht, maar onderstelt hem ook, zij het dan ook slechts potentiëel, in ieder mensch aanwezig; wat de mensch als het wezenlijke in zich zelf erkent, dat neemt hij als het ware onwillekeurig, gedrongen door het geloof aan de waarheid van zijn eigen wezen, op in zijne voorstelling van

het wezen van den mensch in het algemeen. Eigen zedelijk leven stelt den mensch niet alleen in staat om de openbaring van het zedelijk beginsel in het leven der individuen in het bijzonder en in dat der menschheid in haar geheel te erkennen, maar voert hem ook rechtstreeks en onmiddellijk tot eene hoogere beschouwing der menschelijke natuur, die dan in die door zedelijk inzicht verhelderde ervaring wederom steun vindt.

Door 's menschen overgang tot principiëel zedelijk wezen, aldus meen ik dan te mogen concludeeren, ten gevolge waarvan hij, in plaats van aan het godsdienstig ideaal de eischen zijner zinnelijke natuur ten grondslag te leggen en daaraan het zedelijk element vast te knoopen, zedelijke ontwikkeling stelt tot de eenig wezenlijke voorwaarde voor waarachtige zelfverwezenlijking en daarmede aan het ideaal een uitsluitend zedelijken inhoud geeft, terwijl hij daarbij tegelijk de zedelijkheid tot haar wezenlijken grondslag binnen in den mensch terugbrengt, ondergaat de vorm, waarin het godsdienstig streven zich openbaart, eene geheele herschepping; het supranatureele element, dat aanvankelijk een wezenlijk bestanddeel van den godsdienst uitmaakt, valt daaruit weg, of wordt althans daarin een onwezenlijk element; van geloof aan en vereering van bovennatuurlijke goden gaat hij over in vertrouwend volgen van de hoogere aspiraties der menschelijke natuur. Doordat dat ideaal — dat, zoolang de mensch nog op zinnelijk of in het algemeen op nog niet principiëel zedelijk standpunt staat, van dien aard is, dat het zijn waarborg alleen kan vinden in het bestaan van complementaire machten — op zuiver zedelijk standpunt zoodanig wordt, dat het in 's menschen wezen zelf zijn waarborg vindt en als het ware in zich zelf zijne verwezenlijking met zich brengt, daar het onmiddellijk en noodwendig in den mensch het streven wekt, dat daartoe alleen leiden kan maar ook zeker leidt, heeft de zedelijke levensrichting in zich zelve reeds het eigenaardig godsdienstig karakter, dat iedere lagere levensopvatting eerst aan het geloof aan goden ontleent. Het onderscheidend kenmerk van godsdienstige tegenover ongodsdienstige zedelijkheid kan, wanneer wij letten op het eigenlijk wezen van het godsdienstig geloof in het algemeen, alleen gezocht worden in het vertrouwen op de verwezenlijking der zedelijke idealen, op de macht van het zedelijk beginsel in de

wereld; maar daarom kan er tusschen die beiden geen scherpe grenslijn worden getrokken; want dat vertrouwen is niet iets dat van elders aan het zedelijk streven wordt toegevoegd, maar vloeit uit dat streven, zoodra dit althans eene zekere mate van kracht verkrijgt, van zelf voort. Het onderscheid tusschen ethisch en religieus is op het hoogste standpunt, zooals Matthew Arnold zeer juist zegt, alleen een onderscheid in graad; *religion is morality touched by emotion.*

In zekeren zin nu kan men hier spreken van godsdienst zonder geloof aan goden; wanneer men nl. aan het woord goden het begrip verbindt — dat er in alle historische godsdiensten ontegenzeggelijk mede verbonden is — van hoogere, boven en tegenover den mensch staande wezens. Toch is, naar ik meen, die benaming niet aanbevelenswaardig; niet alleen, omdat zij zeer licht misverstand zou wekken en bij velen eene veel wijdere en zelfs eene geheel andere strekking zou verkrijgen dan zij werkelijk zou hebben, maar ook en voornamelijk omdat zij toch in den grond der zaak onjuist zou zijn. Immers, het wezenlijke in het begrip god ligt in iets anders. Krachtens hun oorsprong en de plaats die zij in 's menschen godsdienstig leven innemen, zijn de goden machten, in wie de mensch bevrediging vindt voor zijne hoogste, zijne wezenlijke behoeften; dat zij aanvankelijk op het gebied der natuurorde zich bewegen en dat gebied ook later slechts ten deele verlaten, is een gevolg alleen van de bijzondere richting, die 's menschen hoogste streven neemt, en dus in zekeren zin eene toevallige eigenschap. Nemen wij nu het woord uitsluitend in die wezenlijke beteekenis, dan ontbreekt ook op zuiver zedelijk-godsdienstig standpunt de godheid niet; het eenige verschil is dan, dat zij in plaats van een wezen buiten den mensch eene macht binnen in hem is geworden. Want de macht, waardoor het zedelijk ideaal tot verwezenlijking wordt gebracht, die alzoo beantwoordt aan de oude goden der natuurgodsdiensten, de god dus van den zuiver zedelijken godsdienst, is de in de menschheid levende drang naar het zedelijk ideaal (*the power which makes for righteousness*), de zedelijke macht, die in 's menschen geweten, in het onvoorwaardelijk plichtbesef in zijn gemoed zich openbaart, en die, zoodra zij zich in den mensch openbaart, onmiddellijk als eene objectieve en algemeene, over

de menschheid in haar geheel zich uitstrekkende macht zich doet kennen; het is de macht, die wij ter eener zijde 's menschen hooger ik kunnen noemen, daar zij ten nauwste met zijne persoonlijkheid verbonden is, maar ter anderer zijde evenzeer kunnen omschrijven als niet ik (*not ourselves*), daar zij staat boven zijn wil en dien beheerscht. Die macht — de groote beweegkracht in de ontwikkeling der menschheid, de kracht waarvan alle hooger leven uitgaat, die het gansche gebied van het menschelijk leven beheerscht en alle invloeden en krachten, die op dat gebied werken, aan zich ondergeschikt maakt, die op den grondslag en uit de gegevens der natuurlijke wereldorde de zedelijke wereldorde schept — in hare wezenlijke beteekenis te erkennen, haar als de allerhoogste, als de praktisch absolute te waardeeren, dat is geloof; haar onvoorwaardelijk en met volkomen vertrouwen te gehoorzamen, dat is godsdienst.

En hiermede eerst heeft het godsdienstig streven de juiste richting verkregen, de richting, waarin het in waarheid zijn doel bereikt. Van den aanvang af openbaart zich in den godsdienst het gevoel van betrekkelijke zelfstandigheid, dat den mensch als zelfbewust wezen van nature eigen is, 's menschen streven om voor die zelfstandigheid plaats te vinden bij zijne afhankelijkheid van de groote wereldorde, waarin hij zich beweegt. Dit is het punt, dat alle godsdiensten zonder uitzondering met elkander gemeen hebben, de gemeenschappelijke grondslag, waarop zij allen rusten; en dit is het ook juist, wat ons zelfs in de laagste en gebrekkigste godsdienstvormen nog een kern van waarheid doet vinden, wat zelfs die godsdiensten, wier voorstellingen in alle opzichten onredelijk zijn, wier idealen boven het ruw zinnelijke volstrekt niet uitgaan, en waarin de verhouding van den mensch tegenover de hoogere machten van edele aandoeningen en gezindheden geen de minste sporen vertoont, nogtans tot op zekere hoogte recht van bestaan geeft en tot belangwekkende verschijnselen in het leven der menschheid maakt. Maar zoolang de mensch het zwaartepunt van zijn leven plaatst in de uitwendige voorwaarden van zijn bestaan en daarvan de zelfverwezenlijking afhankelijk maakt, komt hij bij dat streven vroeg of laat onvermijdelijk in botsing met den onveranderlijken, van zijn wil onafhankelijken en aan

zijne wenschen en idealen zich niet storenden, natuurlijken loop der dingen. Eerst wanneer hij, ontwaakt tot het volle bewustzijn van zijn hooger geestelijk leven, in de ontwikkeling daarvan zijn hoogste doel, de ware zelfverwezenlijking zoekt, eerst dan heeft hij den weg gevonden, waarop hij al het natuurlijke aan zich kan onderwerpen en aan de bevordering van zijn hoogste streven dienstbaar maken, en daarmede den weg, waarop hij onbelemmerd kan voortgaan zonder door eenige macht van buiten te worden gestuit. Zedelijk idealisme staat niet alleen op gelijke lijn met andere openbaringsvormen van den godsdienst, maar het staat ook tegenover alle voorafgegane godsdienstvormen als het volkomen geslaagde tegenover het telkens mislukte streven. De mensch, zou men kunnen zeggen, gevoelt van den aanvang af, dat hij meer is dan een deel slechts van het groote geheel, dat hij aanspraak heeft op het recht om zijn innerlijken aanleg vrij en onbelemmerd te ontwikkelen. Maar niet dadelijk is hij zich helder bewust, waarin die aanleg eigenlijk bestaat, en dus in staat om dat recht op de juiste wijze te doen gelden. Ingesloten zich gevoelende door de natuurorde, tracht hij aanvankelijk dien muur te doorbreken, maar te vergeefs; totdat hij eindelijk een uitweg vindt naar boven en, gedragen door het zedelijk ideaal, vrij zich er boven uit verheft.

Of nu het zedelijk plichtbesef iets oorspronkelijks is in den mensch of iets dat in den loop der tijden in hem is geworden, of het zedelijk gevoel beschouwd moet worden als de diepste grond en drijfveer zijner gansche ontwikkeling dan of dit zelf een resultaat daarvan is, over deze kwestie is, naar het mij voorkomt, het laatste woord nog niet gezegd. De eenige verklaring van het zedelijk plichtbesef, die de grenzen der bloot verstandelijke observatie niet overschrijdende, toch eenigszins aannemelijk kan schijnen, is volgens Dr. Hugenholtz deze, „dat wij er slechts den invloed in zouden ondergaan eensdeels van het rondom ons heerschende gevoelen, en voor het ander en grooter deel van overlevering en overerving; zoodat hetgeen oorspronkelijk de sterksten, straks de toongevenden, maar alleen uit eigenbelang of ook krachtens een uit het egoïsme van zelf voortko-

mend sympathetisch instinct aan de anderen als verbindend hebben opgelegd, allengs een zoo eerbiedwekkend aanzien zou verkregen hebben, dat het onwillekeurig gezag over ons uitoefent" [1]). Is dit waar? Is er niet voor het ontstaan van het zedelijk plichtbesef, ook van bloot empirisch standpunt uit, eene althans eenigszins meer bevredigende verklaring te vinden, eene hoogere oorzaak op te sporen dan de willekeur der sterksten? Al vormen de zedelijke waardeeringsoordeelen tot op zekere hoogte eene afzonderlijke kategorie, al kan het besef van zedelijk goed en kwaad niet op ééne lijn gesteld worden met het gevoel van wel en wee, kunnen deze beide desniettemin onderling niet ten nauwste samenhangen, kan niet het eerste toch in zijn diepsten grond rusten op het laatste en daaruit oorspronkelijk voortgekomen zijn? Kan niet het begrip van zedelijken plicht op dezelfde wijze zijn ontstaan als dat van godsdienstplicht, zoodat, evenals de godsdienstplichten hun verplichtend karakter ontleenen hieraan, dat zij de voorwaarden zijn, waaraan de gunst en bijstand der goden gebonden is, zoo de zedelijke plichten dat karakter oorspronkelijk verkregen hebben, en zeer natuurlijk verkregen hebben, doordat zij de voorwaarden zijn voor het leven in en de instandhouding van de gemeenschap, die — allereerst door een soort van instinct, evenals dat bij vele hoogere diersoorten bestaat, tot stand gekomen — als de bron eerst van zinnelijke voordeelen, later ook en voornamelijk van hoogere geestelijke genietingen, als de voorwaarde in het algemeen voor alle ontwikkeling, voor de bevrediging van alle behoeften die verder gaan dan de laagste en eenvoudigste eischen der zinnelijke natuur, zich steeds sterker als aangenaam in den hoogsten graad, als volstrekt onmisbaar doet kennen; waarbij dan het gebied van dien plicht, aanvankelijk zeer beperkt, zich uitbreidt, naarmate het gemeenschapsleven zich ontwikkelt, totdat eindelijk, wanneer bij den mensch de voorstelling zich vormt van eene ideaal-zedelijke gemeenschap, het plichtbesef boven de bestaande verhoudingen uitgaat en daarmede van besef van maatschappelijke verplichting in zuiver zedelijk plichtbesef overgaat; terwijl voorts allerlei invloeden, en daaronder in de eerste plaats ge-

1) *Theol. tijdschr.* 1876, p. 517.

woonte en overerving, samenwerken om dat plichtbesef steeds verder te doen doordringen en tevens los te maken van zijn oorspronkelijken grondslag, of juister gezegd, voor het bewustzijn den band te verbergen, die het oorspronkelijk met het gevoel van wel en wee verbindt? Evenwel, ik doe hier slechts eene vraag, die naar aanleiding der woorden van Dr. Hugenholtz bij mij oprees; ik acht mij overigens allerminst in staat om over dit veelomvattend en ingewikkeld onderwerp nieuw en voldoend licht te verspreiden; het komt mij alleen in het algemeen voor, dat het utilisme althans eene schrede nader zou kunnen komen tot de verklaring der verschijnselen van het zedelijk leven, wanneer het nauwkeuriger lette op den invloed, daarop noodzakelijk uitgeoefend door 's menschen vermogen tot ideaalvorming, en meer in rekening bracht de gevolgen, die krachtens de veranderlijkheid der soort de gansche voorafgegane ontwikkeling der menschheid op het innerlijk wezen van den mensch moet hebben gehad. Maar hoe dit ook zijn moge, dit meen ik veilig te mogen stellen: de stelling, dat het zedelijk plichtbesef alleen te verklaren is uit eene metaphysische oorzaak en dus rechtstreeks heenwijst naar een hoogeren oorsprong van den mensch, dat onze zedelijke waardeeringsoordeelen onmiddellijk, zonder nadere ontleding, bouwstoffen kunnen leveren voor eene metaphysica, is niet genoegzaam gerechtvaardigd en zelfs zeer gewaagd, zoolang met de toepassing der evolutietheorie op de verschijnselen van het hooger geestelijk leven nog nauwelijks een aanvang is gemaakt.

Maar — en hierop wensch ik hier uitsluitend al den nadruk te doen vallen — hoe de bovenstaande vraag beantwoord wordt, doet tot den godsdienst niets toe of af. Want de godsdienst staat en valt, maar staat en valt ook alleen, met het bestaan van den drang naar het zedelijk ideaal, met de erkenning van de heiligheid van den plicht. Het plichtbesef nu bestaat en blijft bestaan, onafhankelijk van de theorieën over zijn oorsprong; het wordt niet krachtiger of minder krachtig, naarmate het beschouwd wordt als iets, dat niet slechts het individu van onzen tijd, den erfgenaam van tallooze geslachten, eigen is maar ook van den aanvang af tot het wezen van den mensch behoort, of als de schoonste vrucht van de ontwikkeling van het menschelijk geslacht. De handhaving

van het recht der waardeering van het zedelijk goede, die in het zedelijk plichtbesef haar uitdrukking vindt, kunnen en moeten wij, naar ik meen, streng afscheiden van de verklaring van haar oorsprong. Die waardeering is eene zaak des geloofs en des geloofs alleen, zij vindt haar grond uitsluitend in de eigenaardige gesteldheid van 's menschen gemoed; en daarin ligt tegelijk haar recht van bestaan opgesloten; wat de mensch is, onverschillig hoe en waardoor hij het geworden is, geeft hier de beslissing. Verder evenwel dan tot de waardeering zelve strekt zich de taak en de bevoegdheid des geloofs niet uit; de verklaring van haar oorsprong behoort alleen tot het gebied der wetenschap; het geloof uitspraak te laten doen over den al of niet supranatureelen oorsprong van het plichtbesef, staat, naar het mij voorkomt, geheel gelijk met daaraan de beslissing op te dragen van de vraag naar den al of niet supranatureelen oorsprong van bijbel en christendom. Maar het behoeft daaromtrent ook niets te beslissen; want in de waardeering op zich zelve liggen al de elementen van den godsdienst opgesloten; de vraag naar haar oorsprong is wel voor den godsdienstigen mensch van het hoogste belang, maar voor den godsdienst zelf volkomen onverschillig.

En dit geldt in het algemeen van alle verklaring, van het geheele onderzoek naar het wezen en den oorsprong der dingen. In zekeren zin kan men wel is waar zeggen, dat tot het wezen van iederen godsdienst eene zekere wereldbeschouwing behoort, maar men gebruikt dan, naar ik meen, dat woord in een geheel anderen zin dan waarin wij het gewoonlijk bezigen. Want die wereldbeschouwing is, voor zoo ver zij althans tot het wezen van den godsdienst behoort, afgezien van den van elders ontleenden vorm, alleen eene voorstelling van de betrekking, waarin de wereld der verschijnselen staat tot den mensch. In dien zin nu ligt ook in den zedelijken godsdienst eene wereldbeschouwing opgesloten, de voorstelling nl., dat de geheele natuurlijke orde van dingen, waar zij in aanraking komt met den mensch en invloed oefent op zijn leven, volstrekt ondergeschikt is aan de zedelijke macht en dient, of althans dienstbaar gemaakt kan en moet worden, tot bevordering van zedelijke ontwikkeling. Dit is eene geloofsvoorstelling; zij vloeit rechtstreeks en onmiddellijk voort uit de waardeering der

zedelijke macht, uit het op gemoedservaring berustende geloof aan de waarde en de macht van het zedelijk beginsel. Maar zij bepaalt zich dien ten gevolge ook tot het bestaan dier betrekking op zich zelve, zonder over den oorsprong er van, het al of niet bedoeld zijn, eenige uitspraak te kunnen doen; dit laatste behoort uitsluitend tot het gebied der wijsgeerige wereldbeschouwing, die het onderling verband en den diepsten grond der verschijnselen tracht na te sporen. Ook hier evenwel gaat de verklaring geheel buiten den godsdienst om, daar alleen het bestaan der betrekking voor den godsdienst belangrijk is, maar de wijze, waarop zij is tot stand gekomen, daarop niet den minsten invloed uitoefent, terwijl tevens het bestaan er van op zich zelf, onafhankelijk van eenige theorie omtrent haar oorsprong, vaststaat. De wijsgeerige wereldbeschouwing staat dus alleen in zoo verre met het godsdienstig geloof in verband, dat de feiten, waarvan het geloof getuigenis geeft, behooren tot de groote feiten, waarvan het wijsgeerig denken rekenschap tracht te geven, maar is overigens daarvan geheel onafhankelijk. Men kan in eene theïstische wereldbeschouwing de eenige bevredigende verklaring vinden van het geheel der waargenomen verschijnselen, zoowel op het gebied der natuur als op dat der zedelijke wereldorde; men kan ook op grond der bezwaren, die tegen het theïsme kunnen worden ingebracht, zich van iedere theorie omtrent het wezen en den diepsten grond der dingen onthouden of zelfs eene beslist pantheïstische of atheïstische wereldbeschouwing huldigen; daardoor wordt de godsdienst in geenen deele veranderd of gedeerd, zoolang maar in die wereldbeschouwing ruimte overblijft voor de groote feiten des geloofs, zoolang maar de zedelijke macht des gewetens in hare hooge beteekenis kan worden erkend en gewaardeerd. De vraag nu, of in eene of andere metaphysische theorie daarvoor plaats is, hangt in hooge mate van persoonlijk inzicht af; gelijk b. v. blijkt uit het feit, dat de streng deterministische wereldbeschouwing voor hare aanhangers, hare godsdienstige aanhangers althans, de godsdienstige wereldbeschouwing bij uitnemendheid, voor anderen daarentegen met den godsdienst volstrekt onvereenigbaar is. Er is dan, naar ik meen, geene enkele reden, waarom de atheïstische nuance van den godsdienst, juister gezegd: gods-

dienst verbonden met philosophisch atheïsme, als een *monstrum* zou moeten worden verworpen, waarom niet ook bij ons, evenals in den ouden tijd bij Hindoes en Grieken, atheïsme en theïsme zouden kunnen gepaard gaan met het bezit van één en denzelfden godsdienst.

De vorm, waarin de zedelijke godsdienst zich historisch in het christendom heeft geopenbaard, komt niet overeen met hetgeen hij volgens de hier gestelde theorie moest zijn. In plaats van eene zuiver zedelijke macht binnen in den mensch is het object van den godsdienst ook daar een bovennatuurlijk wezen, dat zoowel de natuur als de zedelijke wereld beheerscht. Met enkele trekken wil ik nog trachten aan te wijzen, waaruit dat verschil te verklaren is. Om niet te uitvoerig te worden moet ik hier vooral mij tot enkele vluchtige wenken bepalen, mij vergenoegen met het aanstippen alleen van die factoren, die, naar het mij voorkomt, in dit veelomvattende en ingewikkelde proces den grootsten invloed hebben uitgeoefend.

In de eerste plaats moet dan hier de aandacht worden gevestigd op de continuïteit van het godsdienstig bewustzijn. De overgang van natuurgodsdienst tot zedelijken godsdienst heeft niet door een sprong maar geleidelijk plaats gehad. Den overgangsvorm vinden wij in den Israëlietischen godsdienst. Door de hervorming van Mozes is een eigenaardig verband tusschen godsdienst en zedelijkheid tot stand gekomen. De zedelijke plichten zijn daar — niet slechts, zooals in de natuurgodsdiensten, als uitvloeisels van de maatschappelijke verhoudingen, maar — onmiddellijk met den wil der godheid in verbinding gebracht en rechtstreeks onder de godsvereering opgenomen [1]); en eenmaal daaronder opgenomen, verkrijgen zij, voor het bewustzijn der edelsten en besten althans, allengs een zeer sterk overwicht over de zinnelijke. Hieruit vloeit eene tweeledige verandering voort. In de eerste plaats wordt de zedelijke macht des gewetens met de godheid vereenzelvigd, gelijk dan ook bij de Israëlieten voor het geweten geen afzonderlijke naam wordt gevonden, terwijl het strenge karakter van den ouden

---

1) Vgl. Hoekstra, *Br. en grondsl. enz.* p. 122—178; en: *De ontw. der zed. idee enz.* p. 90—96.

natuurgod langzamerhand in zedelijke heiligheid overgaat, eene eigenschap, die, hoewel in sommige opzichten aan de eerste verwant, toch wezenlijk iets geheel anders en niet aan de natuur ontleend, maar van het geweten op de godheid overgedragen is; in de tweede plaats wordt de mensch niet enkel als lid van zijn stam of als staatsburger enz., maar als zedelijk wezen tegenover de godheid gesteld, waardoor de weg geopend wordt om aan het godsdienstig ideaal dat bepaald zedelijk karakter te geven, dat het dan ook reeds bij de profeten in zoo sterke mate verkregen heeft. En vertoont zich het zedelijk karakter bij den Israëlietischen godsdienst nog gebrekkig, daar vooreerst naast de zedelijke eischen altijd nog andere godsdienstplichten blijven staan en voorts ook het ideaal nog altijd een sterk zinnelijk element blijft bevatten, door Jezus is eindelijk dat karakter tot volle ontwikkeling gekomen. Bij dezen zijn de zedelijke eischen des gewetens in hun ruimsten omvang de eischen en ook de eenige eischen van God, is het ideaal geworden het godsrijk, het rijk der ware gerechtigheid, waarin het zedelijke element geheel en al op den voorgrond staat niet alleen, maar ook het eenig wezenlijke uitmaakt. Zoo heeft aanvankelijk bij de Israëlieten, in volkomen mate bij Jezus, de godsdienst dat eigenaardig karakter verkregen, dat hem stempelt tot echt zedelijken godsdienst.

Reeds hierdoor echter, dat Mozes niet iets geheel nieuws stichtte, maar zich aansloot aan hetgeen hij vond, en zijne nieuwe zedelijk-godsdienstige voorstellingen aan de oude natuurmacht vastknoopte, terwijl zijne latere geestverwanten op den door hem gelegden grondslag voortbouwden, kon de zedelijke macht niet in haar eigen karakter tot den rang van godheid worden verheven, maar moest zij daarbij noodwendig als bovennatuurlijke macht optreden; terwijl bovendien, ten gevolge van het nog onvolkomen zedelijk karakter van den Israëlietischen godsdienst, vooral ten gevolge van het sterk zinnelijk bestanddeel, dat nog altijd in het ideaal bleef opgenomen en welks verwezenlijking van de natuurmacht afhankelijk was, deze laatste in de godsvoorstelling voortdurend een wezenlijk element bleef. En al treedt bij Jezus de natuurmacht veel meer op den achtergrond, toch kon ook bij hem de godheid haar bovennatuurlijk karakter niet verliezen. Reeds dadelijk hierom niet, omdat Jezus zich be-

wust was met Mozes en de profeten op één bodem te staan en in hun geest voort te werken, terwijl de kritiek, die hij op hunne godsvoorstelling uitoefende, de kritiek was niet van het wijsgeerig denken maar van het religieus gemoed, en dus uitsluitend het gebrekkig zedelijke, niet het philosophisch onware er van gold. Maar voorts, omdat ook bij Jezus het ideaal nog niet zuiver zedelijk van inhoud was. Want wel was door zijn zedelijk genie het zedelijk element daarin geheel op den voorgrond gesteld en al het niet zedelijke hieraan volkomen ondergeschikt gemaakt, maar om dit laatste geheel en al uit te werpen, daartoe moesten andere invloeden medewerken, en wel die van ervaring en wetenschappelijke ontwikkeling. Eerst langzamerhand is dan ook het door Jezus gestelde ideaal van het godsrijk van alle vreemde elementen ontdaan, en overgegaan in dat van steeds voortgaande ontwikkeling, een overgang, die eerst door den val van het supranaturalisme voor goed kon worden voltooid. En hiermede eerst was ook de voorwaarde vervuld, waaraan de verwerping van het bovennatuurlijk karakter der godsvoorstelling gebonden was. De invloed der traditie én op de godsvoorstelling én op het godsdienstig ideaal maakte het zóó onvermijdelijk, dat ook in den zuiver zedelijken godsdienst, zooals die historisch opgetreden is, de natuurmacht in de godsvoorstelling opgenomen werd en tot op onzen tijd opgenomen bleef, de godheid dus bleef eene ook de natuur beheerschende macht.

Hiermede is evenwel nog geene volledige verklaring gegeven. Niet enkel aan traditie toch kunnen wij het toeschrijven, dat de geloovigen door alle tijden heen in al de omstandigheden van hun leven Gods hand geëerbiedigd, in natuur en geschiedenis Gods openbaring gezien, in één woord, bij al wat hun wedervoer en indruk op hen maakte, den naam van God genoemd hebben; daartoe nemen die voorstellingen eene te belangrijke plaats in het godsdienstig leven in. Maar het bezwaar, dat hieraan ontleend kan worden en dikwijls ontleend is, valt, meen ik, weg, wanneer we letten op de eigenaardige verhouding, waarin het ideale leven tot de buitenwereld staat, en op den vorm, dien de voorstellingen omtrent die verhouding noodwendig onder den invloed der traditie moesten aannemen. Deze beide toch staan met elkander in onverbreekbaren sa-

menhang; vooreerst wordt door de aanraking met de buitenwereld in den mensch het ideale leven gewekt en versterkt; verder, aan die wereld ontleent het de vormen, waarin het aan zijne scheppingen eene concrete gestalte geeft, en de middelen waardoor het die scheppingen tot werkelijkheid maakt, en zelf oefent het wederom op die wereld een machtigen invloed uit; levensomstandigheden en geschiedkundige verhoudingen geven aan het ideale leven bij individuen en volken zijne bijzondere richting en worden op hunne beurt daardoor gedeeltelijk te voorschijn geroepen en gewijzigd, en aan de verwezenlijking der godsdienstige idealen dienstbaar gemaakt; kortom, het leven van ieder individu in het bijzonder zoowel als dat van de menschheid in het algemeen is het produkt van de onafgebroken samenwerking van twee factoren, de hoogere macht in 's menschen gemoed en de natuurlijke wereldorde. Waar nu eenmaal door de traditie de voorstelling van die hoogere macht als een persoonlijk wezen, staande boven de natuur en de menschenwereld, gegeven was, daar lag het in den aard der zaak, dat alles wat met het ideale leven in verband stond, alle omstandigheden die tot de vorming, ontwikkeling en verwezenlijking der idealen bijdroegen, als beschikkingen van God beschouwd werden, en de gansche loop der geschiedenis in het klein zoowel als in het groot, waarin dat proces voltrokken wordt, als de verwezenlijking van een godsplan zich voordeed. Geheel op dezelfde wijze, waarop droom en visioen werden gemaakt tot objectieve verschijningen van een hooger wezen, de taal des gewetens in een woord van Jahve, de profetische inspiratie in eene onmiddellijke werking van zijn Geest werd omgezet, de druk van het schuldgevoel en het verhoogde gevoel van zedelijke kracht werden verklaard als de openbaring van Gods toorn of genade, geheel op diezelfde wijze werden ook alle invloeden, die het zedelijk-godsdienstig leven onderging, als werkingen Gods, alle gevolgen, die eenige gebeurtenis voor dat leven had, als door Hem bedoeld voorgesteld, en als een onmiddellijk en onvermijdelijk uitvloeisel daarvan, alles, waarvan zulk een invloed uitging, tot eene daad van Hem gemaakt. Langs dien weg kwam de geloovige er toe om eerbiedig en dankbaar Gods hand te erkennen in de groote verschijningen en gebeurtenissen in de geschiedenis, die op de ontwikkeling, in 't bijzon-

der op de godsdienstige ontwikkeling, der menschheid invloed uitoefenden, in de levensomstandigheden, die heilrijke gevolgen hadden voor zijne zedelijke vorming, in de grootsche en schoone natuurtafereelen, die door den indruk, dien hij er door ontving, het gevoel voor het hoogere in hem wekten en versterkten; en zoo verkreeg de traditioneele voorstelling van Gods heerschappij over de natuur en de uitwendige omstandigheden nieuwe aanknoopingspunten in 's menschen gemoed, religieus belang ook voor hem, die reeds aan den zinnelijken godsdienst volkomen ontwassen was, daar zij de uitdrukking werd voor de door het geloof geopenbaarde en door de ervaring aanvankelijk bevestigde waarheid, dat de zedelijke macht hare heerschappij over alles uitstrekt en alle indrukken en invloeden van buiten aan hare bedoelingen dienstbaar maakt.

Hiermede nu kon en moest ook de zonde onder het godsbestuur worden gebracht, kon en moest de geloovige er toe komen om schijnbaar tegenstrijdige uitspraken over de zonde eenvoudig naast elkander te stellen, en, terwijl hij aan den eenen kant in de zonde overtreding van Gods wil, strijd tegen God erkende, toch tegelijk in vele gevallen haar voor te stellen als daad van God en openbaring van zijn wil en raadsbesluit. Op de teksten en uitdrukkingen, waarin deze laatste beschouwing wordt uitgesproken, heeft het monisme zich herhaaldelijk beroepen om te bewijzen, dat de stelling: „Alles, ook de zonde, is uit God en door Hem gewild" het getuigenis van het godsdienstig bewustzijn voor zich heeft. Maar het kan die conclusie niet handhaven zonder de zeker niet minder sterke en talrijke uitdrukkingen in tegenovergestelden zin voor de vrucht van verwarring van uitspraken van het zedelijk met die van het godsdienstig bewustzijn te verklaren; eene verklaring, die moeielijk van willekeur is vrij te pleiten en waartegen, naar het mij voorkomt, groote bezwaren rijzen, vooral wanneer wij bedenken, dat de mensch geene onmiddellijke ervaring heeft van den oorsprong van eenig verschijnsel, wel daarentegen van den toestand van zijn godsdienstig bewustzijn in verband met en ten gevolge van bepaalde zedelijke toestanden en handelingen. Meer bevredigend en met de feiten in overeenstemming, naar ik meen, is de oplossing, waartoe wij komen, wanneer wij aannemen, dat de schijnbare te-

genstrijdigheid in de uitspraken over de zonde hieraan is toe te schrijven, dat deze daarin van verschillenden kant wordt beschouwd. De zonde toch kan worden beschouwd op tweeërlei wijze. Vooreerst als gevolg en openbaring van een zedelijken toestand; als zoodanig openbaart zij zich aan het zedelijk-godsdienstig bewustzijn als overtreding van Gods wil, als vervreemding van of, sterker uitgedrukt, vijandschap tegen God. Maar zij kan ook, afgescheiden daarvan, eenvoudig worden beschouwd als een der in de wereld werkende factoren, als een deel van dat geheel van toestanden en krachten, waardoor het leven van individuen en volken wordt bepaald. Zoo beschouwd nu kan zij in verband met de gevolgen, die zij met zich brengt, en de indrukken, die zij verwekt, op boven omschreven wijze aan het godsdienstig bewustzijn zich voordoen als daad van God. Langs dien weg kon b. v. de Israëlietische geschiedschrijver in Farao's houding tegenover Mozes, ofschoon deze aan den eenen kant verzet en verharding was tegen Jahve's wil, toch tegelijk eene beschikking van Jahve zien, kon David in Simeï's vloek een godsoordeel, Jesaja in het ongeloof zijns volks, in verband met zijne verwachting van een naderend strafgericht, Gods raad en werk erkennen. Zoo kon in het algemeen de Israëliet met den profeet zeggen: „Daar is geen kwaad in de stad, dat de Heer niet doet," zonder daarom zijn geloof aan Jahve's heiligheid te laten varen of iets af te doen van de kracht van het woord: „Hij is te rein van oogen, dan dat Hij het kwade zou kunnen zien". Op dezelfde wijze hebben de Christenen den kruisdood van Jezus te gelijker tijd als een gevolg van der Joden zonde en als een uitvloeisel van een raadsbesluit van God kunnen voorstellen, en kan nog b. v. iemand, die door een ander beleedigd en benadeeld wordt, het gedrag van dien ander voor zonde tegen God verklaren en er in éénen adem aan toevoegen, dat het leed, hem daardoor berokkend, eene beproeving is, door God hem opgelegd. Dat deze beide uitspraken, ondanks de schijnbare tegenstrijdigheid, die er tusschen bestaat, steeds — zoolang ten minste de dogmatiek zich niet in het spel mengt — naast elkander worden geplaatst en beide even sterk worden vastgehouden, is een bewijs, dat aan beide een uitspraak van het religieus gemoed ten grondslag ligt. Daarom

hebben wij dan ook het recht niet, de eerstgenoemde te verwaarloozen en op grond van de laatste aan hen, die zoo spreken, in het algemeen, zonder nadere omschrijving of beperking, het geloof toe te schrijven, dat de zonde door God is gewild. Beide uitspraken moeten wij naast elkander laten staan en met elkander in overeenstemming trachten te brengen; dit laatste nu kunnen wij, naar ik meen, alleen, maar ook volkomen doen, wanneer wij uitgaan van het feit, dat alle uitspraken van het religieus gemoed de uitdrukking zijn van waardeeringsoordeelen en daartoe moeten worden herleid; en dan in het oog houden, dat de waardeering van een feit zeer zal verschillen, naarmate wij het als daad van den mensch in verband met beweegredenen en bedoeling, of als gebeurtenis in verband met hare werkelijke of mogelijke gevolgen beschouwen [1].

De wording der Israëlietische en oud-christelijke godsvoorstelling meen ik dan in ruwe trekken aldus te kunnen omschrijven: Door de opname der zedelijke plichten onder de godsvereering is bij Mozes met de oude gepersonifiëerde natuurmacht de zedelijke macht des gewetens verbonden, en zijn deze beiden tot een geheel vereenigd in de voorstelling van de godheid als een zedelijk wezen, de in zedelijken zin Heilige, die hoog boven de natuur en de menschenwereld staat; in welke voorstelling dan het zedelijk element allengs meer, eindelijk bij Jezus volkomen, op den voorgrond komt te staan. Door die vereeniging is in beginsel het monotheïsme gegeven, daar de zedelijke macht de centrale, het gansche gebied van het menschelijk leven beheerschende macht is, waaraan alle andere volstrekt ondergeschikt zijn; naarmate dan ook bij de profeten het zedelijk karakter der godheid meer op den voorgrond treedt, openbaart zich ook sterker de drang naar praktisch monotheïsme, dat vervolgens geleidelijk in theo-

---

1) Hieruit laat zich, meen ik, ook verklaren, waarom de godsdienstige mensch, ook bij vast geloof aan Gods albestuur, wel dankt voor geleden rampen, ook voor rampen door de zonde van anderen veroorzaakt, maar niet, althans niet dan in zeer zeldzame gevallen, voor eigen bedreven zonden, ook waar deze in hare gevolgen tot iets goeds hebben geleid. De reden daarvan zou ik nl. hierin willen zoeken, dat de mensch zeer moeielijk zoozeer kan abstraheeren, dat hij zijne eigen daden eenvoudig als gebeurtenissen in zijn leven beschouwt, gelijk hij zulks die van anderen kan doen.

retisch monotheïsme overgaat, bij dien overgang in sterke mate gesteund door het sterk ontwikkeld nationaal gevoel der Israëlieten, dat hen Israël als het doel en middelpunt der gansche wereldgeschiedenis deed beschouwen en alle groote gebeurtenissen uitsluitend met het oog op hare beteekenis voor Israël leerde waardeeren. Door het nauwe verband tusschen de natuurlijke en de zedelijke wereldorde, door de wederkeerige werking, door deze beiden voortdurend op elkander uitgeoefend, verkreeg vervolgens de werkzaamheid der godheid op het gebied der natuur een nieuw karakter en daarmede het geloof daaraan nieuwe beteekenis en kracht, daar de geloofswaarheid, dat de zedelijke macht alles aan hare bedoelingen dienstbaar maakt, waar eenmaal de bovennatuurlijke godsvoorstelling bestond, onvermijdelijk omgezet werd in de metaphysische stelling, dat zij alles naar hare bedoelingen regelt en beschikt. En hieruit volgde eindelijk, bij het gebrek aan wijsgeerigen zin onder de Israëlieten en het daaruit voortvloeiende gemis aan eene zelfstandige metaphysica, noodwendig nog eene verdere schrede op den ingeslagen weg, waarbij men de godsdienstige waardeering geheel en al voor de wijsgeerige verklaring in de plaats stelde, door den albesturenden God tegelijk voor te stellen als de hoogste oorzaak der dingen, Hem te verheffen tot den transscendenten Schepper, die hemel en aarde door zijn machtwoord uit het niet tot het aanzijn heeft geroepen, en aldus aan de oude mythe der vormende en levenwekkende natuurkracht, die bij de Israëlieten als bij vele andere oude volken voorkwam, eene nieuwe beteekenis te geven. Zoo laat het zich, naar het mij voorkomt, gereedelijk verklaren, waarom de historische vorm van den zedelijken godsdienst zoo sterk afwijkt van hetgeen hij volgens de boven gestelde theorie moest zijn, hoe het komt, dat de Heilige Israëls tegelijk is de God, die hemel en aarde heeft gegrondvest, van wien gezegd kan worden, dat Hij het licht formeert en ook de duisternis, den vrede maakt en het kwaad schept, dat Hij alles heeft gewrocht om Zijn zelfs wil, ook den goddelooze tot den dag des kwaads; welke voorstelling dan wegens de continuïteit van het godsdienstig bewustzijn en ook wegens de wetenschappelijke beteekenis, door het scheppingsgeloof daaraan gegeven, zeer natuurlijk tot op den nieuweren tijd is blijven bestaan.

Verschillende oorzaken hebben in onzen tijd samengewerkt om eene breuk met de traditie en dien ten gevolge eene scherpe kritiek van de traditioneele godsdienstige denkbeelden, in de eerste plaats van de overgeleverde godsvoorstelling, uit te lokken. Die kritiek is door de moderne theologie ondernomen en het door haar verkregen resultaat is in het monisme neergelegd. In plaats van den transscendenten, naar willekeur werkenden, heeft zij ons een immanenten, naar onverbrekelijke en eeuwige wetten zich openbarenden God gegeven. Eene materieele kritiek harer voorstellingen zal ik thans niet ondernemen. Of het monisme recht laat en kan laten wedervaren aan de uitspraken van het religieus bewustzijn en bevrediging kan geven aan de godsdienstige behoeften, of het niet, door de transscendentie Gods te laten vervallen, juist datgene heeft verworpen, wat aan de godsvoorstelling hare waarde gaf voor het godsdienstig leven, deze vragen laat ik daar; de bezwaren, die naar aanleiding daarvan tegen het monisme kunnen worden ingebracht, zijn reeds meermalen van verschillende zijden aangevoerd; ik acht het voor mijn doel onnoodig ze te herhalen. Evenmin zal ik trachten na te gaan, in hoe verre hare voorstelling voor de rechtbank van het wijsgeerig denken te verdedigen is; deze taak zou mijne krachten verre te boven gaan. Of men een van eeuwigheid af volmaakten God zich kan denken en daarbij eene onvolmaakte, voortdurend zich ontwikkelende wereld, zonder te komen tot een dualisme, dat bij strenge consequentie onvermijdelijk moet leiden tot deïsme of terugvoert in de armen van het wondergeloof; of men de volstrekte immanentie Gods kan handhaven, zonder God te doen opgaan in de natuur en Gods werkzaamheid geheel te vereenzelvigen met de natuurnoodwendigheid, zoodat het een slechts een andere naam is voor het ander; of men aan de wereld een eeuwig bestaan en eene ontwikkeling door immanente krachten kan toeschrijven en toch daarmede verbinden de voorstelling van een godsbestuur en een werelddoel [1]), op deze vragen durf ik geen beslist antwoord geven. Maar daar blijft nog eene vraag over van zuiver formeelen aard, deze nl. of de kri-

1) Vgl. hieromtrent prof. Land, in *de Gids*, 1875, I, p. 35—39.

tiek doortastend is geweest. En daarop meen ik ontkennend te mogen antwoorden. De oudste godsvoorstellingen danken haar ontstaan aan personificatie der natuurmachten; die personificatie is gebleven, ook toen met die natuurmachten eerst de maatschappelijke ordeningen, vervolgens de in 's menschen gemoed heerschende zedelijke macht verbonden en deze eindelijk het voornaamste, het eenig wezenlijke element der godsvoorstelling werd. Wanneer wij de historische ontwikkeling nagaan, dan kunnen wij den god der antieke theologie, wat zijn wezen betreft, niet beter omschrijven dan als de zedelijke macht des gewetens, het hooger ik van den mensch en van de menschheid in het algemeen, gepersonifiëerd en voorgesteld als een wezen, dat ook de natuur en in het algemeen de uitwendige omstandigheden beheerscht en aan zijne bedoelingen dienstbaar maakt. Wat heeft nu de moderne theologie gedaan? Zij heeft die voorstelling eenvoudig in overeenstemming trachten te brengen met de resultaten van natuurwetenschap en wijsbegeerte, door weg te nemen, wat door deze beiden als onhoudbaar werd aangewezen. Maar daardoor is hare kritiek halverwege blijven staan, of liever, heeft deze zich alleen tot den toevalligen vorm bepaald. Het wezen der oude voorstelling heeft zij onveranderd overgenomen, en toch, juist daarin lag de grondfout. Door niet de personificatie zelf, maar alleen zoo veel mogelijk het daaraan klevende anthropomorphisme te verwijderen, aan de zedelijke godheid niet de heerschappij over de natuur te ontzeggen, maar alleen de wijze, waarop die heerschappij wordt uitgeoefend, eenigszins anders voor te stellen, is het monisme wezenlijk op den ouden grondslag blijven staan, en kan het, naar het mij voorkomt, niet anders gequalificeerd worden dan als een nieuwe, en wel de laatste, phase van de antieke theologie, die, door de fantasie in het leven geroepen, aanvankelijk geheel vrij zich beweegt, zonder door eenige wetenschap te worden belemmerd, vervolgens, wanneer de wetenschap zich ontwikkelt, met deze een compromis aangaat, dat zijne uitdrukking vindt in het supranaturalisme — dit woord genomen in den engeren zin, die het in het spraakgebruik van onzen tijd allengs verkregen heeft —, om ten slotte door de wetenschap volkomen te worden overheerscht en zich geheel naar hare eischen en voorschriften te vervormen.

Dat de moderne theologie tot het monisme is gekomen, was overigens een natuurlijk gevolg van de omstandigheden waaronder zij ontstond, van al wat aan hare ontwikkeling was voorafgegaan; immers zij ging daardoor slechts voort in de richting, die de christelijke dogmatiek sinds langen tijd reeds was gevolgd. Op het dwaalspoor gebracht door de oudjoodsche scheppingsleer, had de christelijke dogmatiek van den aanvang af gestreefd naar vereenzelviging van den aan de Israëlieten ontleenden transscendenten God, den Hemelschen Vader van Jezus, met het absolute wezen, als immanenten wereldgeest gedacht, een gewrocht van Indo-germaansche bespiegeling; het lag in den aard der zaak, dat die weg, nu hij eenmaal was ingeslagen, ten einde toe betreden werd, dat dus ook de moderne theologie aanvankelijk althans zich daarop bleef voortbewegen. Maar dat gansche streven was verkeerd; de transscendente God en het absolute wezen zijn in alle opzichten zeer verschillende, zelfs geheel heterogene wezens. De voorstelling van den eerste is ontstaan uit personificatie van de het leven van den mensch beheerschende machten, zij is een gewrocht der verbeelding en vindt haar diepsten grond in behoeften van het gemoed; het begrip van het tweede, dat zich niet uit godsdienstige voorstellingen maar daarbuiten om ontwikkeld heeft, dankt zijn oorsprong uitsluitend aan de behoeften en de werkzaamheid der rede. Het eigenlijke wezen van den eerste is dat van beheerscher van 's menschen hooger leven; eerst als zoodanig is hij bestuurder der wereld in het algemeen, vervolgens ook wereldschepper geworden; het begrip van het tweede valt van den aanvang af volkomen samen met dat van hoogste oorzaak aller dingen. De voorstelling van den eerste, voor het streng wijsgeerig denken onbestaanbaar, vindt hare eigenlijke plaats op het gebied van het godsdienstig leven en ontleent alleen daaraan hare waarde en beteekenis voor den mensch; het begrip van het tweede behoort uitsluitend op het gebied der wijsbegeerte tehuis en is voor het godsdienstig bewustzijn volkomen onbruikbaar. Godsdienst toch, hetzij in de oude beteekenis van dienst en vereering, hetzij in die van toewijding van hart en zin opgevat, rust altijd op eene betrekking van zedelijke afhankelijkheid en veronderstelt dus eene betrekkelijke zelfstandigheid van den mensch tegenover het object van zijn

godsdienst; tegenover het absolute wezen nu kan van dit laatste geen sprake zijn; 's menschen verhouding tot dat wezen is niet die van zedelijke afhankelijkheid, maar van absolute bepaaldheid. Het absolute wezen kan daarom, naar ik meen, geen object van godsdienst zijn, gelijk het dan ook nooit in eenigen godsdienstvorm als zoodanig is erkend; waar het begrip er van, zooals bij de Hindoes, heeft bestaan, is het niet object van godsdienst, van vereering en aanbidding, maar alleen van kennis en bespiegeling geweest. In de oude christelijke theologie nu bleef het onvereenigbare van het begrip god met dat van het absolute wezen verborgen, omdat zij nooit recht ernst heeft gemaakt met de vereeniging, maar in de praktijk altijd de voorstelling van den transscendenten God den boventoon liet behouden; in het monisme komt het, meen ik, duidelijk aan het licht, en wel in de veranderde stelling, die daarin ten gevolge dier vereeniging aan de godheid moet worden aangewezen en de daaruit voortvloeiende afwijkende opvatting van het wezen der godsdienstigheid. Want door die vereeniging wordt het monisme er toe gebracht om God, in plaats van als eene in de wereld werkende en strijdende macht, gelijk de God der Israëlieten en van het oude Christendom ontegenzeggelijk is [1]), uitsluitend als de veronderstelde grond en oorzaak der gansche wereldorde voor te stellen; en daaruit volgt met noodwendigheid, dat het uit zijne bepaling van godsdienst het actieve element geheel en al moet verwijderen en het eigenaardig godsdienstige uitsluitend zoeken in iets passiefs [2]); maar daardoor komt het in scherpe tegenspraak met het begrip van godsdienst, zooals wij dat in de meest verschillende godsdienstvormen leeren kennen, heeft het geene plaats

1) Dat de goden der natuurgodsdiensten dit karakter van werkende en strijdende machten in veel minder sterke mate vertoonen, ligt, meen ik, niet hieraan, dat aan die voorstellingen een ander godsbegrip ten grondslag ligt, maar uitsluitend hieraan, dat in die godsdiensten het ideaal niet zoozeer is vestiging van een ideaal en als wel handhaving van den bestaanden toestand.

2) Vgl. Opzoomer, *De godsdienst* p. 10: „Liefde tot God, godsdienst, is eene stemming des gemoeds, eene blijde, dankbare, berustende, hoopvolle, volgzame stemming"; en ald. p. 301: „Het ware ongeluk, het leed in den vollen zin des woords, wordt daar alleen gevonden, waar het hart niet tevreden is met den loop der wereld, waar het geen rust vindt in Gods bestuur". — „En wat is die ontevredenheid anders dan de zonde, wat is zonde anders dan die ontevredenheid."

voor de godsvereering, die in alle godsdienstvormen een hoofdelement der godsdienstigheid uitmaakt, en wijkt het geheel af van de ontwikkelingslijn van den godsdienst, die van den aanvang af heenwijst naar en ten slotte in het Christendom werkelijk uitloopt op vereenzelviging van godsdienst en zedelijk streven.

Door den zijweg, waarop de moderne theologie in navolging harer voorgangster was afgedwaald, te verlaten en de heilige macht, die in het geweten, in het zedelijk plichtbesef zich doet gelden en waarvan alle hooger leven van den mensch uitgaat, waarvan de vervulling zijner wezenlijke behoeften, de verwezenlijking zijner hoogste idealen volstrekt afhankelijk is, als object van den godsdienst te erkennen, is de ethische richting teruggekeerd op den goeden ouden weg en heeft zij haar godsbegrip in volkomen overeenstemming gebracht met hetgeen dat begrip, blijkens de geschiedenis van den godsdienst, van den aanvang af is geweest. Daardoor staat zij weer geheel op dezelfde lijn, waarop de heroën van het zedelijk-godsdienstig leven in den ouden tijd hebben gestaan. Het verschil, dat er tusschen hare voorstellingen en die van de profeten en van Jezus bestaat, hoe belangrijk het ook in vele opzichten moge zijn, is dan ook in den grond der zaak alleen het natuurlijk en onvermijdelijk gevolg van den „hartstocht der werkelijkheid", waardoor onze tijd zich in tegenoverstelling van dien dier mannen kenmerkt. Deze toch heeft, gesteund door de natuurwetenschap, ons den weg, waarlangs vroegere geslachten tot hunne voorstellingen omtrent God en godsbestuur gekomen zijn, versperd. Hij is het, die ons belet de hoogere macht, die wij in ons ervaren, als een persoon buiten en tegenover ons te plaatsen, aan haar tevens de heerschappij over de natuur en de uitwendige omstandigheden toe te kennen en in onze levensomstandigheden en lotswisselingen, in de gebeurtenissen die invloed oefenen op het leven van individuen en volken, hare beschikkingen te zien. Omdat onze ervaring niet verder reikt dan tot de openbaring dier macht in ons gemoed en tot den invloed, dien zij van daar uit op het geheele leven van den mensch en zoo verder op de wereld in het algemeen uitoefent, omdat al wat verder door de oude theologie omtrent eene heerschappij Gods over de zinnelijke wereld geleerd is, op fantasie en uitsluitend op fantasie berust, kunnen wij dat

laatste onmogelijk overnemen, niet alleen in den ouden, door de natuurwetenschap gewraakten, maar in iederen vorm, welken ook.

Ontegenzeggelijk ligt in deze verandering verlies. Niet slechts de zinnelijke belangen in den engeren zin des woords, maar alles wat met het zinnelijk leven samenhangt en van uitwendige omstandigheden afhankelijk is, is daarmede aan het godsbestuur, aan Gods voorzienige zorg, onttrokken. En dat is niet weinig. Toch is het verlies minder groot dan het oppervlakkig schijnt. Wat verloren gegaan is, was sinds lang ondermijnd; levenservaring en wetenschap hadden samengewerkt om het te doen vallen; het monisme, ofschoon het eene heerschappij Gods over de natuur erkent, kan toch, evenmin als de ethische richting, in den ouden zin des woords spreken van Gods zorg voor de zinnelijke behoeften van het individu, plaatst evenzeer als deze den mensch als zinnelijk wezen in het eeuwige en allesomvattende natuurverband, terwijl de rechtstreeksche betrekking tusschen den mensch en zijn God tot het geestelijk leven wordt beperkt.

En hiertoe bepaalt zich dan ook het verlies. Het beste in den godsdienst van Jezus en de profeten, dat waardoor zij uitmunten boven hunne tijdgenooten en den rang van heroën van het godsdienstig leven verworven hebben, het zedelijk-godsdienstig element, is onaangetast gebleven. De erkenning van de absolute waarde van het zedelijk leven, het geloof aan de zedelijke bestemming van den mensch en aan de toekomst der zedelijke idealen, is ongeschonden bewaard. En de groote godsdienstige denkbeelden, door hen uitgesproken, vindt de ethische richting alle in de resultaten der levenservaring van den zedelijken mensch terug, en geeft zij als zedelijke levenswaarheden in haar volle kracht, slechts in eenigszins andere vormen, weer. En door zoo uitsluitend het zedelijk-godsdienstig leven op den voorgrond te stellen en alle geloofsstellingen geheel tot zedelijke levenswaarheden terug te brengen, voldoet de ethische richting eerst volkomen aan den eisch om den godsdienst in zijn vollen omvang te maken tot eene zaak des gemoeds en des gemoeds alleen, en schenkt zij ons het groote voorrecht, dat wij niet meer den naam van godsdienstig mensch behoeven te ontzeggen aan iemand, alleen omdat zijne rede

bezwaren inbrengt tegen eene metaphysische theorie, maar zonder voorbehoud allen die van goeden wille zijn, allen die het zedelijk ideaal liefhebben en aan den dienst daarvan zich wijden, kunnen opnemen in de godsdienstige gemeenschap, de hoogste die er voor den mensch bestaat.

Etershem, Nov. '76. A. Bruining.

MYTHEN IN HET OUDE TESTAMENT.

Der Mythos bei den Hebräern und seine geschichtliche Entwickelung. Untersuchungen zur Mythologie und Religionswissenschaft van Dr. Ignaz Goldziher. Leipzig F. A. Brockhaus. 1876.

I.

Geheel nieuw is het te bespreken onderwerp niet. Ook vóór Goldziher is vrij wat over Hebreeuwsche mythologie geschreven. Hij zelf noemt in zijn Inleiding allerlei voorgangers, zoowel in de goede als in de verkeerde richting. De studiën van Braun en vooral de „confuse schriften" van Nork mishagen hem zeer. Daarentegen spreekt hij met ingenomenheid van hetgeen Ewald, Tuch en Nöldeke hier en daar in het midden gebracht hebben. Vooral met Steinthal en onzen Tiele loopt hij hoog. Wat gene in zijne Zeitschrift over de Simsonssage en het Semietisme en wat deze in zijne Vergelijkende Geschiedenis leverde, bevat, volgens Goldziher, de eerste beginselen van een echt wetenschappelijk onderzoek op dit gebied. Hetgeen zij aanvingen, wenscht hij voort te zetten door meer opzettelijke en systematische toepassing op het O. T. van de methode der vergelijkende mythologie, die op Arisch gebied tot zulke belangrijke uitkomsten geleid heeft. Zonder juist op volledigheid aanspraak te maken, wil hij toch het voornaamste behandelen, wat bij dit onderwerp de aandacht trekt.

„Een mythische verklaring van het O. T.?!" — zoo zal misschien menigeen bedenkelijk hoofdschuddend vragen; en het is zelfs niet onmogelijk, dat naast het beeld van Ignaz Goldziher de schim van David Friedrich Strauss voor veler geest verrijst. Het is waar, dat tot heden de ergernis, die het

werk des eerstgenoemden gegeven heeft, gering is, vergeleken met de tegenspraak, die de mythische opvatting van het Leven van Jezus door laatstgenoemden indertijd uitlokte. Is dit een gevolg daarvan, dat het geschrift van den Hongaarschen geleerde onbeduidend is? Ik geloof niet, dat het beweerd kan worden. Al staat het m. i. in wetenschappelijk gehalte, en vooral in nauwkeurigheid, verre beneden dat van den schrijver van het Leben Jesu, zoo meen ik toch met Dr. Oort [1]), dat het boek alleszins de aandacht verdient: „de schrijver heeft veel over zijn onderwerp nagedacht, gaat methodisch te werk, en maakt ettelijke vernuftige opmerkingen". Of zwijgt de oppositie tot heden, omdat de resultaten van Goldziher over het geheel onwederlegbaar zijn? Ook voor deze onderstelling is geen grond. Waarschijnlijk is de schrijver zelf tot heden de eenige, die in gemoede meent, slechts datgene beweerd te hebben, wat „na betrouwbare en nuchtere philologische kritiek voor zeker en ontwijfelbaar gehouden kan worden [2])". Evenmin kan worden aangenomen, dat zijne geruststellende verzekering aangaande de godsdienstige strekking zijner studiën voldoende is geweest om den storm te bezweren, die naar aanleiding van deze beschouwingen over zijn hoofd had kunnen losbarsten. „Ieder, die het rechte begrip van den godsdienst heeft," schrijft hij [3]), „zal in zulke studiën eene schrede voorwaarts op de trap tot het hoogste godsdienstideaal moeten begroeten, t. w. tot het zuivere, door niets grofs en heidensch benevelde monotheïsme." Want nog ver van algemeen is de hierbij onderstelde overtuiging, dat de ware godsdienst „niet van verhalen en overleveringen afhankelijk" is.

Vermoedelijk is de betrekkelijke kalmte, waarmee het boek van Goldziher ontvangen is, uit een paar andere omstandigheden te verklaren. Vooreerst uit de meerdere toegevendheid, met welke men „radicale" beweringen als deze pleegt te beoordeelen, wanneer zij niet het Nieuwe, maar het Oude Testament betreffen. Wat door velen nauwelijks geduld wordt ten aanzien van Christus en de Apostelen, dat wekt vrij wat minder te-

---

1) Tijdspiegel van 1876, blz. 325.
2) S. 108, vgl. S. 154 en VII f.
3) S. XXIII.

genzin, zoodra de Israëlietische aartsvaders en helden het onderwerp der rede zijn. Men lette bovendien op het verschil der jaartallen. Strauss trad met zijne mythische verklaring in 1835 op. Het boek werd geweerd, de schrijver vervolgd. Wij zijn thans veertig jaren verder, en men is vrij wat rustiger geworden. Ik zou daaruit niet willen afleiden, dat de onverschilligheid, maar liever dat het vertrouwen op de macht der waarheid is toegenomen. Ook de orthodoxie schijnt allengs meer overtuigd geworden, dat men de wetenschap niet moet belemmeren. Zijn de verdedigde stellingen onjuist, dan zullen ze vanzelf wel voorbijgaan; terwijl datgene wat redelijk en onwederlegbaar is door geen marktgeschreeuw kan worden versmoord.

Ik noemde daar Strauss en Goldziher in één adem. Misschien niet geheel naar het genoegen van deskundigen. Daarom haast ik mij, het misverstand weg te nemen, dat deze vergelijking zou kunnen doen ontstaan. Beiden gaven een mythische verklaring van bijbelsche verhalen, maar ook hier geldt het bekende: *duo quum faciunt idem, non est idem.* Niet alleen koos de een het Nieuwe, de ander het Oude Testament tot het gebied van zijne onderzoekingen, maar „mythisch" beteekent in den mond van den eerste ook iets anders dan in dien van den tweede. Strauss beschouwde de evangelische verhalen als verdicht naar oudtestamentische typen of voorbeelden; Goldziher houdt vele verhalen des O. T. en menige oudtestamentische uitdrukking voor vertolkingen van den indruk, dien de natuur-verschijnselen en -veranderingen op het gemoed der oudste Hebreeën maakten. Het is hem niet onbekend, dat velen tegenwoordig de oud-Israëlietische overleveringen aanmerken als legenden of nationale sagen, waarin volken tot personen en stammen tot helden zijn geworden. Ook verwerpt hij deze opvatting niet. Slechts meent hij, dat ze niet overal kan gelden en dat ze geen voldoende verklaring van alle verhalen en namen geeft. Gelijk in de oude Indische, Grieksche, Germaansche en Noordsche mythen achter de goden en heroën zon, maan en sterren als anderszins schuilen, zoo zijn, volgens hem, ook de aartsvaderlijke gedaanten en verdere heiligen der Israëlietische oudheid, natuurkrachten en verschijnselen geweest. Zooals wij ze thans kennen, zijn ze uit den smeltkroes der

nationale, elohistische en jahvistische omwerking te voorschijn gekomen, maar nog vindt men in hetgeen van hen verhaald wordt, menige bijzonderheid, die slechts door de mythologie kan begrepen worden. Deze trekken zorgvuldig te verzamelen en daarmee de oude mythische beelden te herstellen, is de taak, die Goldziher thans aan de orde acht en waartoe hij zich aangegord heeft.

Hij laat zich daarbij niet afschrikken door den tegenzin, dien vele mannen van wetenschap nog steeds tegen zulke onderzoekingen koesteren. Want het is er ver van daan dat de onderstelling, waarvan hij uitgaat, zelfs door philologen en philosofen van erkende bekwaamheid algemeen zou aangenomen zijn. Dat de oudste volken alles verpersoonlijkten, kan en zal wel niet betwist worden; maar men twijfelt of het verstandig is, in hunne latere geschriften naar de sporen hunner mythische wereldbeschouwing te zoeken. „Men heeft wel gezegd, dat de verklaring der mythen en de bepaling van het wezen der goden louter willekeur, een spel der fantazie is en niets meer" — zoo sprak voor eenige jaren Prof. Tiele zijne studenten toe [1]). Voorzeker men heeft dat gezegd, en men zegt het; ook zou 't mij niet verwonderen, als men het nog een tijdlang bleef zeggen, zelfs ondanks de voortreffelijke boeken en opstellen, die Dr. Tiele over het onderwerp pleegt te schrijven. De bekende classicus K. Lehrs wil er nog niets van weten, en Tylor evenmin. Fergusson verklaart ronduit: „voorzoover ik het begrijpen kan, schijnt het mij toe, dat de oude zonnemythe van de heeren Max Müller en Cox heel veel heeft van modernen maneschijn." Blijkbaar laten deze bestrijders der vergelijkende mythologie zich leiden door de overweging, dat het zeer moeilijk is, door of achter de regels van latere oorkonden heen te lezen, wat de bedoeling is geweest van diegenen, van wie de legende oorspronkelijk is uitgegaan. Staat het evenwel vast — en dit is onwedersprekelijk — dat de verpersoonlijking der natuurkrachten en verschijnselen het kenmerk van iedere naïeve en primitieve wereldbeschouwing geweest is, dan vloeit uit de boven genoemde moeilijkheid slechts voort, dat men bij zulk een onderzoek voorzichtig moet zijn,

1) Theol. Tijds. VII, 579.

niet dat het op zich zelf als hersenschimmig zou moeten ter zijde gesteld worden. *Abusus non tollit usum.* Dwaasheden als van H. Müller [1]), die van Karel (den Groote) een God Karl maakt, per metathesin afgeleid van κράλης, een Grieksch(?) woord, dat op zijne beurt van κρέων, *koning*, zal komen — zijn stellig zeer geschikt om deze studiën in miskrediet te brengen. Maar waarom *a priori* vastgesteld, dat op den mythologischen akker niets dan onkruid kan groeien?

Met nog andere argumenten dan het besprokene is het geloof aan een Hebreeuwsche mythologie bestreden. Zelfs zij, die Max Müller en Kuhn gaarne het woord geven, wanneer zij de Arische mythen vertolken zijn niet allen geneigd, ook aan Goldziher het oor te leenen, als hij een dergelijk onderzoek voor het O. T. instelt. „Les Sémites n'ont jamais eu de mythologie", schreef Renan [2]). Deze stelling hangt bij hem zoo zeer met zijne theorie betreffende het monotheïstisch instinkt der semietische volkeren samen, dat ze met deze staat of valt. Het onderzoek heeft echter overtuigend geleerd, dat het stelsel van Renan niet aannemelijk is. „Op hetgeen men zou kunnen noemen den algemeenen of althans gewonen regel, dat de godsdienst overal met fetichisme begint, zich later tot polytheïsme ontwikkelt en zoo tot monotheïsme opklimt — indien namelijk ook deze hoogste trap wordt bereikt — op dien regel maken de Semieten geene uitzondering" [3]). Na al wat daarover inzonderheid door Max Müller [4]) en Steinthal [5]) is in het midden gebracht, kan men zich ontslagen achten van de moeite om dit nog opzettelijk aan te wijzen [6]). Doch al trekken beide laatstgenoemde geleerden ééne lijn in de bestrijding van Renan's instinkttheorie, het is er toch ver van af, dat zij over den oorspronkelijken godsdienst en de wereldbeschouwing der oude Hebreeën gelijk zouden denken. Terwijl Steinthal het bestaan eener Hebreeuw-

---

1) Der mythische Carolus, in de Jahrbücher für Alterthumsfreunde im Rheinlande, 1863. Zie Gaston Paris, Charlemagne p. 435.

2) Hist. gén. et syst. comp. des langues sém. p. 7.

3) Kuenen, G. v. I, 224.

4) Chips. I, 341—379. Essays, I, 297—328.

5) Zeitschrift I, 328—345.

6) Zeer juist is ook hetgeen Dr. Tiele in zijne Verg. Gesch. blz. 526 tegen de instinkttheorie schrijft.

sche mythologie even zeker acht als dat van eene Indische en Grieksche. is Max Müller, dusverre met Renan eenstemmig, van oordeel dat de Semieten deze poëzie niet of nauwelijks gekend hebben. Dit blijkt, volgens hem, uit hunne talen, en is daarvan ten deele een gevolg. „Met geen mogelijkheid", schrijft hij, „konden deze namen voortbrengen als Dyaus (Zeus), Varuna (Ouranos), Marut (Mars), Ushas (Eos). Wel bevatten zij zonder twijfel namen voor het uitspansel, de hemeltent en den dauw. Maar deze namen behielden hunne appellatieve beteekenis in die mate, dat zij nooit namen van de godheid of van de goden konden worden. Als zoodanig deden andere namen dienst, die van de mythische namen der Ariërs scherp onderscheiden zijn" [1]).

In denzelfden trant laat Baudissin zich hooren. Reeds lag de ontkenning eener Hebreeuwsche mythologische Urperiode in de stellingen zijner Commentatio over Jahve en Moloch, volgens welke „prophetarum deus idem est, quem Moses praedicavit, Mosis deus idem est quem Abraham veneratus est", terwijl Abrahams God zoo ongeveer dezelfde als die van Terach was. „Ich möchte wissen", vraagt Steinthal [2]) zeer terecht, „wie sich nun der Verf. eine Entwickelung der Religion der Israeliten denkt, da er das Ende an den Anfang setzt". Belangrijker echter dan deze onhoudbare opvatting, is hetgeen hij onlangs in zijne Studien zur Semitischen Religionsgeschichte [3]) opmerkte: „Wir glauben urtheilen zu müssen, dass im Semitismus die einzelnen Göttergestalten weit weniger concrete Formen gewonnen haben als bei den Griechen.... Ihre Gottesnamen bezeichnen, mit wenigen Ausnahmen, nicht einen Naturgegenstand, der als Träger einer Gotteskraft angesehen wurde, sondern sie sagen Eigenschaften aus, welche der Gottheit überhaupt zukommen. Diese eigenthümlich semitische Benennung der Götter zeigt, dass die semitischen Gottheiten nicht so bestimmt wie die arischen mit einem Einzelding in der Natur verknüpft gedacht werden". Ook door deze redeneering valt, als zij opgaat, de mogelijkheid eener Hebreeuwsche mythologie vrij wel weg. Want al is zij zelve geen godsdienst

1) Chips I, 362 f. Essays, I, 312 f.
2) Zeitschrift VIII (1875), 344.
3) I, 31.

of godenleer, maar verpersoonlijking van de natuurkrachten en verschijnselen, zoo spiegelt zij zich toch dermate in den godsdienst af, dat deze hare scheppingen het best bewaart. Of, gelijk Steinthal het juist heeft uitgedrukt [1]): „das mythische Erkennen greift immer nach religiös mythischen Kategoriën (Göttern Heroën), und so gilt alle Mythologie als religiös". In zoover kon dan ook Jacob Grimm [2]) schrijven: „den Kern aller Mythologie bilden die Gottheiten." Vindt men derhalve bij de Semieten in de latere eigennamen van hunne goden en helden weinig of niets, dat aan eene verpersoonlijking der natuur herinnert, dan schijnt daaruit wel voort te vloeien, dat zij daaraan nooit sterk gedaan hebben.

Het is mij niet gebleken dat Baudissin de laatst aangehaalde regelen aan Kuenen ontleend heeft. Is de overeenstemming tusschen zijne woorden en eene terstond aan te halen bladzijde van den *Godsdienst aan Israël* toevallig, gelijk ik vermoed, dan is het stellig opmerkelijk dat deze twee geleerden, onafhankelijk van elkander, op dit punt tot hetzelfde resultaat gekomen zijn. In den zelfden geest toch schreef de Leidsche Hoogleeraar [3]): „gelijk de goden der Ariërs, ook wanneer zij bij hoogere ontwikkeling van den godsdienst meer als geestelijke wezens worden voorgesteld, hun oorspronkelijken samenhang met de natuurkrachten en verschijnselen niet verloochenen, zoo ligt, omgekeerd, in de semietische opvatting van huis uit de strekking om de godheid van de natuur te onderscheiden en boven haar te verheffen. Bij voorkeur stellen zich de Semieten hunne goden voor als heerschers over de natuur. De namen, waarmede zij hen aanduiden, drukken gewoonlijk het denkbeeld uit van macht (El, Schaddai) en heerschappij (Adôn, Baäl, Molech); het ontzag, de vreeze, die zij inboezemen, spreekt zich uit in de algemeene benamingen Elóah, Elohim". Dit leidt, volgens hem, tot de onderstelling dat de Semiet, en dus ook de Israëliet, een zeer algemeenen indruk ontving van de kracht, die zich in de verschijnselen openbaarde, zoodat hij minder bij de verschijnselen bleef staan, noch ze in hunne eigenaardigheid en verscheiden-

1) Zeitschrift, I (1860), 44.
2) Deutsche Myth., S. XVI.
3) T. a. p. I, 362 v.

heid kenschetste. Wel is waar erkent Kuenen eenige bladzijden verder[1]), dat in de verhalen over de Aartsvaders, Mozes en de Richters „mythologische trekken voorkomen", maar hij beschouwt die toch meer als „versierselen" der oude overlevering, dan als essentiëel daartoe behoorende bestanddeelen, die er van den aanvang af mee saamgegroeid waren. Eene mythologie op zoo ruime schaal als Goldziher aanneemt en vooral uit de oude eigennamen afleidt, schijnt met deze beschouwingen, zoomin als met die van Max Müller en Baudissin, vereenigbaar.

Zie ik echter wel, dan is Kuenen in het jongste artikel van zijne hand, dat hij aan dit onderwerp wijdde, een stap verder gegaan. „De hoofdgedachte van Goldziher", schreef hij onlangs in dit Tijdschrift[2]), „zal althans bij de critische beoefenaars van de Israëlietische godsdienstgeschiedenis niet licht op tegenspraak stuiten. Wie zich met ons overtuigd houdt, dat Israël's monotheïsme zich uit het polytheïsme heeft ontwikkeld, is *a priori* geneigd om aan te nemen — en ziet ook *a posteriori* de onderstelling bevestigd — dat in het O. Testament nog duidelijke sporen voorhanden zijn van de mythologie, die aan het polytheïsme chronologisch vooraf-, en later daarin overging. Hij zal dus ook het denkbeeld om die sporen te verzamelen en de poging om den gang van dat historische proces aan te wijzen van ganscher harte toejuichen".

Het komt mij voor dat deze schrede voorwaarts een stap in de juiste richting is. Max Müller ziet, dunkt mij, in zijne redeneering, voorbij, dat de Hebreeuwsche voorstellingen, zooals wij die uit het O. T. kennen, sterk door het latere Jahvisme beheerscht worden; doch het is juist de vraag, wat daarachter ligt, of, wil men, wat daaraan is voorafgegaan. „De regen", zegt hij met Renan, „wordt in de oorspronkelijke mythologieën der Ariërs voorgesteld als het gevolg van de omhelzingen van Hemel en Aarde, terwijl in het Spreukenboek en in het boek Job God den regen maakt en zendt". Hetzelfde merkt hij dan, *mutatis mutandis*, betreffende den dauw, het morgenrood, de sterren enz. op. Dit is juist. De opvattingen van die zaken in de Hebreeuwsche bijbelboeken

1) T. a. p. I, 886. 2) X, 659 v.

verschillen sterk van diegene, welke wij in de Veda's en bij Homerus vinden. Doch op zich zelf bewijst dit nog niets. De allengs toegenomen heerschappij van het Jahvisme, waarvan ons O. T. de uitdrukking is, kan aan al wat uit den voortijd was overgeleverd, zijn eigen tinten hebben medegedeeld. Maar de vraag is, of de oudste Hebreën, in de dagen, die aan het monotheïsme en (nog vroeger) aan de monolatrie van Jahve voorafgingen, de natuur inderdaad zoo gansch anders beschouwden dan Indiërs en Grieken, Germanen en Noormannen? Waarom kan er niet een tijd geweest zijn, dat al de eigenschappen — die van *heiligheid* uitgezonderd —, welke allengs in den éénen Jahve vereenigd zijn, afzonderlijk aan enkele goden werden toegekend, die ieder voor zich verpersoonlijkte natuurverschijnselen en krachten waren? Het argument, tegen deze onderstelling aan de ons bekende semietische godsnamen ontleend, is zwakker dan het schijnt. Deze toch waren, zooals Dr. Tiele m. i. uitnemend heeft in het licht gesteld [1]), eigenlijk titels, die voor de namen der goden gepiaatst werden, om dezen als „machtigen" en „heeren" te begroeten. Is deze opvatting juist, dan behoeft het ons ook niet te verwonderen, dat Baäl, Bel, Melek, El en dergelijke namen slechts de macht en heerlijkheid der goden aanduiden. „Oorspronkelijk toch behoorden die namen niet aan bijzondere goden, noch zelfs aan klassen van goden, maar aan de godheid als zoodanig en aan alle goden zonder onderscheid". Niet deze appellativa derhalve, maar de namen, die op den titel volgden, zijn de oude godennamen of verpersoonlijkte natuurkrachten. Men denke b. v. aan Baäl Hammân, Baäl Shemesh, Baäl Cephôn, Baäl Zebub, Baäl Gad. Gelijk later, als een enkele van zulk eene reeks Baälim of Elohim de god bij uitnemendheid van een stam of land was geworden, de eigennaam dikwijls weggelaten werd, zoo is 't ook omgekeerd natuurlijk dat in den alleroudsten tijd deze laatste zonder titel werd gebezigd. Vandaar dat de god Gad, die tot in de ballingschap gediend is, nu eens zonder [2]), dan weer met het appellativum „Heer" voorkomt [3]). Uit dezen naam leeren wij tevens, wat tronwens

1) Verg. Gesch. blz. 451—464, en Gesch. v. d. Godsdienst blz. 88 v.
2) Jes. XV: 11. 3) Jos. XI: 17, XII: 7.

reeds vóór Goldziher, o. a. door Bernstein en Kohler, was opgemerkt, dat het de moeite loont om de namen der patriarchen en stammen uit dit mythologisch oogpunt te beschouwen. Ik wil hier slechts datgene aanstippen wat zeker is, ten einde te doen uitkomen, dat achter het Hebreeuwsch polytheïsme werkelijk mythen schuilen.

Gad was een ster (wellicht Jupiter), en evenzoo Kijûn of Keiwân (Saturnus)[1]; wel is de laatste nooit tot den rang van aartsvader afgedaald, maar hij is toch, evenals Gad, een oude god, d. i. van huis uit een verpersoonlijkt natuurwezen. De stamnamen Aser en Levi zijn zonder twijfel evenzoo te verklaren: aan den een herinneren Aschera en Asur, aan den ander de latere slang of Leviatan, het beeld van den bliksem. Vergissen wij ons daarin niet, dan hadden de oude Hebreën, evenzeer als de Arische volken, hunne natuurmythen aan de verschijnselen of krachten des hemels ontleend. Den hemel zelven verpersoonlijkten zij in hun nomadentijd met den naam Râm d. i. *de Hooge*, *de Vehevene*, of met bijgevoegden titel: Baäl Ram, Ab Ram (Abu-Ram)[2]. Later, toen zij in Kanaän vaste woonplaatsen vonden, en onder den invloed van de bewoners des lands, is ook de zon een mythisch wezen geworden en onder den naam Shemesh, Baäl Shemesh, vereerd. Een overblijfsel daarvan is Simson met veel wat van hem verhaald wordt, en misschien meer. Doch gering is hetgeen ons bewaard is gebleven, in vergelijking van hetgeen verloren is gegaan. Dit ligt gedeeltelijk aan het kleine getal geschriften, dat ons uit de Hebreeuwsche oudheid bewaard bleef, gedeeltelijk aan de eigenaardige bewerking der daarin overgeleverde stof door latere profeten en priesters. Maar vergis ik mij niet, dan is het vooral eene andere omstandigheid, die nadeelig op het behoud van de laatste sporen dezer mythologie heeft gewerkt; — en hiermee kom ik nog eenmaal op het verschil tusschen Ariërs en Semieten terug. Er is m. i. wèl een onderscheid tusschen de voortgaande ontwikkeling van de Hebreën en die van de Indiërs, Grieken, Germanen, enz. Het uitgangspunt is bij al-

1) Am. V: 26 vgl. Kuenen, G. v. I. I, 261.

2) Is Abi Râm (Abiram) antitypisch de God der onderwerald? Ook in de andere mythologieën zijn de goden der onderwereld oorspronkelijk hemelgoden.

len blijkbaar hetzelfde. Allen beginnen met een mythologisch tijdperk, waarin de elementaire krachten en verschijnselen der natuur, maanlicht en stergeflonker, de wolken en de bliksem, de zon en de regen, de vruchtbaarheid en de stro men als openbaringen van bezielde wezens werkend en strijdend voorgesteld worden. Bij allen worden later deze wezens aangebeden en vereerd; uit de mythologie ontstaat het polytheïsme. Ja, het parallelisme gaat nog verder; ook het streven naar monotheïsme is aan alle ons bekende min of meer beschaafde volken eigen. Van de Germanen kon Simrock [1]) schrijven: „eine Läuterung der vielgöttischen Lehre zur Einheit finden wir jedenfalls angebahnt". Aangaande de Grieksche godenwereld getuigt Preller [2]): „sie ist keineswegs ohne Einheit, ja sie verräth einen sehr vernehmlichen Zug zum Monotheismus". Maar wèl doet zich in dit streven naar monotheïsme het eerste en groote verschil tusschen deze volken en Israël aan ons voor. Terwijl Israël in zijn Jahve een absoluut hoogsten God ging aanbidden en erkennen, vonden de Grieken in hun Zeus, en de Germanen in hun Wodan of Odin (later Thor) nooit meer dan een relatief hoogsten „Vader van menschen en goden". Vandaar dat deze θεοί hun bestaan niet verloren, al nam ook de opperste God in aanzien toe; terwijl het daarentegen het lot der Hebreeuwsche Elohim was, allengs in den éénen God van Israël opgelost te worden, of als anonieme Zebaoth en Kedoschîm zijn hofstoet te vormen. Ja, niet alleen Jahve heeft zijne ambtgenooten vernietigd. Het schijnt tot de eigenaardigheden van de Semieten behoord te hebben, dat overal, waar zekere eenheid tot stand kwam, van familie, stam of natie, één god de anderen allengs in de schaduw stelde, zoodat van velen zelfs de namen verloren gingen. Alleen daardoor schijnt het ook verklaarbaar dat de appellatieven altijd eigennamen werden; men behoefde den Baäl en El niet meer bij name te noemen, zoodra hij van geen andere meer onderscheiden moest worden.

Zij, die als goden verdwenen, konden menschen worden. Was in den hemel geen plaats meer voor hen, dan mochten zij op aarde wonen. Zoo is het ook geschied. De

1) Myth., 137. 2) Gr. Myth. I, 85.

verpersoonlijkte natuurverschijnselen en krachten werden van goden heroën, bij Israël zoo goed als bij de Arische volken. Het verschil is echter, dat de heroënstaat ginds de eenige toevlucht was voor de goden, die, op eene enkele uitzondering na, allen onttroond waren, terwijl bij de Ariërs slechts een deel van hen onder de menschen is opgenomen. Dit hangt evenzeer met het min of meer consequente streven naar éénheid samen. „In der That scheint es eine Zeit gegeben zu haben, wo alle griechischen Götter die Anlage hatten zu Heroen zu werden", schrijft Preller [1]). Maar daar men in den Griekschen godsdienst halverwege in de monotheïstische richting bleef staan, was er geene reden om den Olympus meer dan voor de helft te ontvolken.

Het zou ons te ver afleiden, thans naar een verklaring van dat verschil in ontwikkeling tusschen de Israëlieten en andere volken te zoeken. Voor het tegenwoordig doel is het voldoende, op het onderscheid te wijzen, en te doen uitkomen, wat daar voor de Hebreeuwsch-mythologische studie uit voortvloeit. Goldziher schijnt te meenen dat het niet zoo heel veel moeilijker is, de mythen in den Bijbel, dan die in de Veda's en Edda's, in de Ilias en Odyssee, op te sporen. Doch is het boven gezegde niet onjuist, dan laat zich het tegendeel verwachten. De godennamen zijn bij de Hebreën in den regel verdwenen, en althans als zoodanig niet meer voorhanden. Wat wij elders voor het grijpen hebben, komen wij hier bijna niet meer op het spoor. Zoo moeten wij ons dan tot de heroën, dat zijn *in hebraïcis* aartsvaders en stamnamen, misschien ook tot enkele nationale helden wenden, om te vernemen wat de ouden van de natuur dachten. Maar behalve dat dit een kennis uit de tweede hand is, zoo wordt, met dien overgang van de boven- in de benedenwereld, alles ook veel onzekerder, zoowel wat de namen als wat de verhalen betreft. Zeer juist heeft Preller naar aanleiding van de Grieksche mythologie opgemerkt, dat de zuivere godensagen voor het thans beoogde doel vrij wat meer opleveren dan de heroënsagen. „Das Wichtigste und Eigenthümlichste der Heroensage", schrijft hij [2]), „wenn man sie mit der theogonischen Mythologie und der Göt-

1) T. a. p. II, 2.

2) T. a. p. II, 3.

tersage vergleicht, ist doch dieses dass hier alter Glaube und alte Ueberlieferung, also Ideelles und Factisches, bis zu einem Grade wie sonst nirgends verwachsen sind: daher man auch vorzugsweise hier von der Sage zu reden pflegt, welche sich von dem Mythos durch das Gleichgewicht oder sogar ein Uebergewicht der historischen Elemente über die ideellen unterscheidet."

Wat dientengevolge bij de beoefening der Grieksche mythologie een bezwaar is, geldt *a fortiori* en met veel meer kracht voor die der Hebreeuwsche, daar deze zich bijna uitsluitend bepaald ziet tot de namen der heroën, zonder in de godennamen eenige controle te bezitten. Waar sage en mythe zoo bijeen of dooreen liggen, daar dreigt het gevaar dat men of aan het ééne of aan het andere element zal te kort doen. Wie volstrekt een Hebreeuwsche mythologie wil samenstellen, zal licht verkenningstochten op het gebied der sage doen, die het karakter van strooptochten dragen. „Wie zoekt, die vindt," is een zeer goede stelregel, maar men kan er ook te ver, en daardoor van het spoor mede komen. Inzonderheid heeft men zich hier te wachten voor de fout, die bestaat in verwaarloozing van den mathematischen regel, dat het omgekeerde eener stelling niet *per se* waar is. Zonder twijfel zijn de oude Hebreeuwsche natuurkrachten goden, en daarna aartsvaders en helden geworden. Maar hieruit volgt nog niet, dat ook alle namen van oude Hebreeuwsche personen mythologisch verklaard kunnen worden. Ditzelfde geldt van de nationale legenden. Wat van de natuurkrachten en goden verhaald was, kon in een anderen vorm van een heros gemeld worden. Maar daar in vervolg van tijd ook andere dan mythologische factoren aan de sage werkzaam waren, zoo gaat het niet aan, *a priori* te stellen, dat alle of zelfs dat de meeste trekken van die verhalen aan de oude mythen ontleend zijn. Deze laatste toch kunnen onder latere invloeden door andere voorstellingen vervangen, en voor een goed deel verloren zijn gegaan.

Ten einde niet op deze klippen te stranden, is het m. i. dringend noodig, dat de beoefenaar der Hebreeuwsche mythologie vóór alles trachte nauwkeurig onderscheid te maken tusschen de mythische en de nationale bestanddeelen der oude legenden; en dat hij slechts zulke namen als oude godsnamen

aanmerke, die op taalkundige en andere gronden blijken tot de mythische wereld behoord te hebben. M. a. w. moeten eene strenge critiek en eene zorgvuldige etymologie de grondslagen van deze studiën uitmaken. Blijven zij achterwege, dan is er veel kans dat wij, in plaats van de zoo noodige zekerheid, eene aantal ongegronde beschouwingen ontvangen, die de wetenschap meer achteruit dan vooruit helpen.

Hoe is het in dit opzicht met Goldziher gesteld? Heeft hij in de eerste plaats die dubbele basis gelegd, en op haar als op een vasten grond gebouwd? Men zal zich herinneren dat Dr. Oort den „slotindruk", dien het boek van G. maakt, „zeer onvoldoende" heeft genoemd [1]). Dit oordeel is juist. Wat tot staving daarvan door hem in het midden is gebracht, behoeft hier niet herhaald te worden. Liever wil ik thans nagaan, of wellicht de verwaarloozing van de pas genoemde eerste beginselen de schuld van deze mislukking draagt? Op die vraag zullen de volgende bladzijden het antwoord trachten te geven.

II.

Een eerste vereischte voor een mythologisch werk, als Goldziher gaf, is, gelijk ik schreef, eene nauwkeurige critiek der bronnen en verhalen, van welke de schrijver gebruik maakt. Het schiften der mythische en historisch-nationale bestanddeelen, waarop boven de aandacht werd gevestigd en dat zoo moeilijk is, wordt althans eenigszins mogelijk, wanneer wij weten, uit welken tijd de berichten zijn, waarin de verhalen voorkomen; welk geloof de personen verdienen, die ze ons overleverden; en welke invloeden bij het ontstaan en de bearbeiding dier overleveringen in het spel waren. Tot mijn leedwezen heb ik bemerkt, dat de schijver van den „Mythos" niet van het hoog belang dezer critiek overtuigd is. Hij noemt zelfs tot mijne verwondering datgene wat in mijn oog een hoofdzaak is, bijzaak: „einen für den Gegenstand unserer Schrift nebensächlichen Punkt"! Hij heeft dan ook de moeite niet genomen, zijne critische overtuigingen „eingehend und pragmatisch zu

1) T. a. p. blz. 325.

begründen", ofschoon hij toegeeft dat dit „sonst billige Sitte ist" [1]). Men zou anders niet ten onrechte kunnen vinden, dat een korte uiteenzetting van zijne meeningen dienaangaande hier te noodiger was, daar hij zelf erkent dat hij „in manchen Punkten von den gangbaren Ansichten abgewichen" is. Zijne afwijkingen in dit opzicht schijnen inderdaad nog grooter dan hij zelf vermoedt. „In Betreff der Pentateuchfrage", schrijft hij, „sind wir von den Grundanschauungen Graf's ausgegangen, welche.... in dem gelehrten leidener Professor Kuenen ihren Vertreter fanden". Doch telkens ontmoet men bij hem beweringen, welke met die „Grundanschauungen" in strijd schijnen. Een der belangrijkste uitkomsten van Graf's en Kuenen's critiek betreffende den Pentateuch is de vrij late exilische oorsprong van de vroeger zoogenaamde „Grundschrift" of het „Boek der oorsprongen". De oudste stukken van den Pentateuch zijn volgens hen de jahvistische of profetische. Tusschen deze twee uitersten ligt dan de wetgeving van Deuteronomium in. Dit is zoo bekend, dat ik zelfs geene bladzijden meer behoef aan te halen, om te bewijzen dat ik de meening der genoemde geleerden op dit punt juist heb teruggegeven. Is Goldziher het daar nu mee eens? Voor zoover ik zijne niet zeer duidelijke uiteenzetting vat, schijnt het mij toe, dat hij veeleer van de omgekeerde onderstelling uitgaat, t. w. dat de jahvistische verhalen van vrij laten datum zijn [2]). Zoo heet b. v. „die literarische Fassung des Sagenstoffs" in den Pentateuch „Product jenes Compromisses zwischen der älteren und der jahvistischen Religionsrichtung" [3]), en wordt elders geleerd: „darum wird auch die schriftliche Abfassung der Sagentraditionen in diesem Sinne einer spätern Zeit zugewiesen werden müssen, als dies in der Regel geschieht" [4]). Deze latere tijd is dan de periode der Babylonische ballingschap, die „den Gedankenkreis der Hebräer mit vielen Dingen bereicherte".

Het staat Goldziher natuurlijk vrij, deze voorstelling van

---

1) S. XX; vgl. S. 373 „wir können uns hier nicht darauf einlassen, unsere Anschauung von der schriftlichen Redaction derjenigen literarischen Bestandtheile, welche den Pentateuch ausmachen, und ihrer Zusammenarbeitung mit ausführlicher Motivirung auseinander zu setzen".

2) Vgl. o. a. S. 373. 3) S. 373. 4) S. 376.

het ontstaan des Pentateuchs en den ouderdom zijner verhalen te hebben. Maar niet goed te keuren is dat hij haar mede op rekening stelt van critici, die zich niet alleen niet met haar vereenigen, maar die haar zeer opzettelijk bestrijden. In plaats van zoo te werk te gaan, had hij liever de argumenten, door hen voor hunne afwijkende beschouwing bijgebracht, moeten overwegen, en, zoo hij ze onjuist vond, weerleggen. Het voornaamste bewijs voor de stelling, dat de jahvistische verhalen reeds in de 8ste eeuw voorhanden waren, acht Kuenen daarin gelegen dat de oudste profeten, wier geschriften wij bezitten, daarop zinspelen [1]) Heeft G. dit bewijs ontzenuwd? Hij heeft er zelfs geen kennis van genomen. Daarentegen tracht hij aan te wijzen dat de jahvistische scheppings- en paradijsverhalen, en die omtrent den zondvloed en den torenbouw te Babel slechts in de Ballingschap onder vreemden invloed kunnen ontstaan zijn. Doch al ware dit even zeker als hij schijnt te meenen, dan zou nog de groote meerderheid der jahvistische verhalen, die reeds aan de oude profeten bekend waren, niet zoo laat gesteld mogen worden. Het is echter zoo zeker niet. Gelijk Goldziher zelf erkent [2]), heeft Max Duncker [3]) ter verklaring van de bekende eigenaardigheden der legenden in den aanvang van Genesis aangenomen: „dass diese Sagen einen alten und gemeinsamen Besitz der semitischen Stämme des Euphrat- und Tigrislandes wiedergeben". Tiele, ofschoon terecht van oordeel, „dat hier nog altijd een vraagstuk op te lossen blijft", rekent in zijn *Vergelijkende Geschiedenis* de sagen tot de oorspronkelijke „mesopotamische" en houdt ze dus nog, hoewel op andere wijze dan in zijn *Godsdienst van Zarathustra*, voor „eene jongere bewerking van herinneringen en voorstellingen, die Israël's voorvaderen uit hunne oorspronkelijke woonplaatsen hebben medegebracht". Ik stem Kuenen [4]) en Goldziher [5]) gaarne toe, dat deze hypothese niet geheel bevredigt, maar al moet daarom voorloopig erkend worden, dat de oorsprong dier voor een goed deel aan het buitenland ontleende verhalen nog in het duister schuilt, daaruit volgt volstrekt niet dat de Is-

1) G. v. I. I, 104 verv.
2) S. 383.
3) G. d. A. I, 186.
4) G. v. I, 253.
5) S. 383.

raëlieten ze eerst in de ballingschap van vreemdelingen hebben overgenomen. Dit laatste is immers vooral daarom onwaarschijnlijk, omdat in dienzelfden tijd de elohistische scheppings- en zondvloed-legenden in het Boek der Oorsprongen opgenomen zijn. Nu is het zeker zeer mogelijk, dat men dit boek met de jahvistische verhalen verbonden heeft, indien deze van oude profeten waren; maar men zou ze om hunne tegenspraak met de jongere priesterlijke stellig verworpen hebben, indien zij eerst zoo laat waren ontstaan. De opneming toch der jahvistische verhalen door de latere priesters en wetgeleerden, wier richting en opvatting zoo sterk van die der vroegere profeten verschilden, was alleen mogelijk op voorwaarde dat ze door het gezag der oudheid gesteund werden. Ik kan dus niet gelooven, dat de legenden, in Gen. II verv. vervat, een uitzondering zouden zijn op den regel dat de profetische overleveringen in den Pentateuch reeds in de 8ste eeuw v. C. waren te boek gesteld.

Hoe dit zij, Goldziher had zijne eigenaardige beschouwing over den oorsprong en het verband der bestanddeelen van den Pentateusch wel wat beter critisch mogen rechtvaardigen dan hij goedvond te doen; te meer daar, gelijk wij beneden zullen zien, met zijne theorie omtrent de bronnen eene opvatting van de godsdienstige ontwikkeling van Israël samenhangt, die op zijne historische schetsen grooten invloed heeft gehad. Het vreemdst is dat de schrijver zich zelven niet altijd gelijk blijft S. 148 wordt Henoch behandeld. Deze oudvader is, gelijk zoovele anderen, eigenlijk zonnegod. Behalve zijn naam, die *Inwijding* beteekent, wordt zijn „stad bouwen" (Gen. IV: 17), „ein solarischer Zug", en bovenal zijn 365jarig leven en zijne wegneming door Elohîm daarvoor aangevoerd. Deze beide laatste bijzonderheden, waarop het hier aankomt, zijn echter, gelijk men weet, aan de elohistische stamtafel van Gen. V ontleend, die van zoo laten datum is, dat ze voor de oude traditie, waarnaar wij hier zoeken, niets geeft Het is zeer mogelijk dat de samensteller der genealogie in de ballingschap den ouden Henoch, die bij den Jahvist nog geheel anders voorkomt — want dat stadbouwen is *niet* noodzakelijk mythisch-solarisch — met trekken versierde, aan den een of anderen buitenlandschen heros ontleend, wiens naam met dien

van Henoch overeenkomst had [1]). Anderen [2]) meenen, dat Henoch, *de inwijding*, oorspronkelijk het Jaar beteekent, hetwelk ook „niet meer is", als het getal 365 vol is [3]). Goldziher echter, welverre van bij de berekeningen in Gen. V aan „jongere fictie" [4]) te denken, neemt hetgeen hier betreffende Henoch gezegd wordt als conceptie der „alten Zeit" aan. Hoe vreemd derhalve dat dezelfde, nadat hij uit Gen. V zijn bewijzen voor Henoch's oude en oorspronkelijke solariteit geput heeft, reeds op de volgende bladzijde, S. 149, laat volgen: „Chanôkh wird in einer andern genealogischen Version Gen. V, 18 nicht als Sohn Kajin's, sondern als der Jered's vorgeführt.... Doch hat diese genealogische Version wenig Bedeutung für die Mythosforschung". Wat beteekent dit alles? „In einer andern genealogischen Version Gen. V"!? Maar hetgeen gezegd was, was juist aan deze lijst ontleend. Heeft deze zoo weinig beteekenis voor de oud-Hebreeuwsche mythologie, waarom er dan zoo zonder aarzelen gebruik van gemaakt? Inderdaad is dit zeer onnauwkeurig, en een bewijs dat G. geen ernstige critiek oefent. — Hetgeen hij verder over de „Kajin-Genealogie" en hare verhouding tot de „Shêth-Genealogie" schrijft, is weer zoo geheel in overeenstemming met hetgeen Kuenen daarover heeft in het midden gebracht, dat wij, dat lezende, weer aan zijne homogeniteit met den Leidschen Hoogleeraar en met Graf zouden gaan gelooven [5]). Doch vergissen wij ons niet! Goldziher is zoo weinig zeker van deze dingen, dat hij ons nu eens zus dan weer zoo onderricht. S. 153 wordt namelijk weer beweerd, dat de genealogie van Sem, Gen. XI:

---

1) Dillmann, Die Genesis S. 124.

2) B. v. Merx, Hiob S. X, en Kuenen G. v. I., II, 68. Oort, B. v. J. I, 77.

3) Dat niet het *maan*jaar, maar het *zonne*jaar hier, evenals bij den zondvloed (Gen. VII: 11. VIII: 14), genoemd wordt, pleit m. i. niet voor den Hebreeuwschen oorsprong der mythe.

4) Kuenen, G. v. I. II, 99.

5) Hij schrijft S. 149: „Das Gefühl einer späteren Zeit sträubte sich dagegen, die ganze Menschheit von dem verhassten, mit Gottes Fluche beladenen Brudermörder abzuleiten, und diesem Gefühle verdanken die beiden eingeschobenen Nebenpatriarchen, sowie die Shêth-Genealogie, welche mit der Kajin-Genealogie parallel läuft, ihren Ursprung. Die Shêth-Genealogie, welche dem Gefühle und dem ethischen Bedürfniss der Menschen besser entsprach, verdrängte dann auch die Kajin-Genealogie gänzlich." Vgl. hiermee Dr. Kosters, Theol. Tijds. VII, 86.

10—32, een zeer oude nomadische stamtafel is, „welche vom Mythos des dunkeln Nachthimmels ausgeht". — Ter wille van hen, die minder met het spraakgebruik en de voorstelling van den schrijver bekend mochten zijn, voeg ik hier bij, dat de Hebreën, volgens G., hunne oudste mythen in hunne nomadische periode vormden, d. i. voordat zij vaste woonplaatsen in Kanaan vonden. In dien tijd aanbaden zij den nachtelijken hemel, de wolken en de sterren. Later, in Palestina, werd die nachthemeldienst wel niet geheel, maar toch grootendeels verdrongen door den zonnedienst, dien zij vooral ten gevolge van hun verkeer met de beschaafde inwoners des lands leerden waardeeren. De herinneringen aan hunne aanbidding van den nachthemel zijn dus de alleroudste, en zoo eene zouden wij nu volgens de laatst aangehaalde woorden, t. a. p. hebben. — Maar ziet G. dan niet, dat de laatstgenoemde geslachtslijst van denzelfden schrijver is als die Gen. V: 1—28, 30—32, welke hij zelf, en terecht, voor een product van lateren tijd houdt en zonder eenige traditioneele waarde acht? Beide tafels dragen immers zoo geheel één karakter, dat dezelfde hand niet te miskennen valt [1]). Uit Gen. XI laat zich dus ook niets afleiden ten gunste van de stelling dat Sem oorspronkelijk de Nachthemel was, want eerst deze jonge schrijver, wien, volgens Dillmann [2]), niets vreemder is dan „eine an's Mythologische streifende Denkweise", maakt hem tot den voorvader van Abram, die de oude verpersoonlijking des nachthemels is. En hiermee valt het grootste argument voor deze opvatting van Sem weg. Want de beteekenis van den naam, waarop G. verder bouwt, is niet zoo zeker als hij meent. Stel zelfs dat in שם, gelijk hij en anderen aannemen, het begrip *hoogte* ligt, dan kan hierbij evenzeer aan het oude Semietische hoogland (Ewald Gesch. I, 402) als aan den *hemel* gedacht zijn. Nog zwakker is het bewijs, aan Gen. IX: 27 ontleend, waar het „in dem erhaltenen Bruchstücke eines alten Hymnus" heet: „Japhet wone in de tenten van Sem", dat is dan „de Zon wone in den hemel". Maar aangenomen zelfs dat Japhet oorspronkelijk de Zon is, wat G. beweert, maar niet bewijst — dan is het toch veel na-

1) Zie Kuenen, Inl. I, 94. Kosters t. a. p. 31 v. Dillmann, Die Genesis, S. XI.
2) Die Genesis, S. XI.

tuurlijker, hier bij het „wonen in tenten", evenals 2 Kon. XIII: 5 (vgl. Zach. XII: 7. Mal. II: 12), aan menschen of volken, dan aan een hemellichaam te denken. Immers al zijn Sem en Japhet oorspronkelijk mythische namen, het zijn toch ook volksnamen, en hetgeen van hen in stamtafels gezegd wordt, kan dus zeer wel ethnologisch bedoeld zijn. Goldziher beroept zich echter op Ps. XIX: 5: „Hij maakte de zon eene tent in de hemelen", hetgeen volgens hem ongeveer denzelfden zin heeft, als: „Japhet woont in Sems tenten". „Da die Tagessonne am Himmel beobachtet wird, von Ort zu Ort wandernd, so liegt die Auffassung nahe, dass die Sonne in den Zelten des hohen Himmels ihre Wohnung aufschlägt". Maar in Ps. XIX is van geen wonen in ten*ten* sprake. Reeds het enkelvoud *tent* bewijst dat wij hier een gansch andere voorstelling hebben. De uitdrukking *een tent bereiden* beteekent eenvoudig *een woonplaats geven*, en is eene dichterlijke beeldspraak, die met de pas besprokene niet overeenstemt.

Doch de critiek van het boek Genesis door G. is niet alleen gebrekkig, waar het op de onderscheiding der jongere berichten uit het boek der Oorsprongen van de oudere profetische aankomt, ook ten aanzien van de verhouding dezer laatste tot elkander heeft hij geen nauwkeurig onderzoek ingesteld. Had hij dit willen doen, dan zou de critiek hem geleerd hebben, dat veel van hetgeen hij in deze voor mythisch houdt, eene nationaal-traditioneele bedoeling heeft gehad. In de geschiedenis van Abram en Isak zijn, gelijk bekend is, duplicaten, of parallele overleveringen, die van den eenen op den anderen patriarch overgebracht en door den jahvistischen verzamelaar beide geboekt zijn. Een van deze duplicaten of liever triplicaten is Gen. XXII: 10—20 (Abram cum uxore bij Pharao), Gen. XX (Abram cum uxore bij Abimelech) en Gen. XXVI: 1—11 (Isak cum uxore bij Abimelech). Goldziher bespreekt dit verhaal S. 306. Het is, volgens hem, althans in de hoofdzaak mythisch. „Jener uralte himmlische Vaterkönig (Abhîmelek), welcher zur Ehefrau des lächelnden Morgenhimmels in heisser Liebe entbrennt, und ihre Verführung beabsichtigt, wird zum Philisterkönig." Dit is zeker zeer kort, maar minder volledig gezegd. Niet alleen wordt noch hier noch ergens het mythisch karakter van dien Abimelech nader toegelicht, maar bovendien

slechts met een van de drie verhalen rekening gehouden. Vooral in dit geval is dat verkeerd, omdat het niet zeer waarschijnlijk kan geacht worden dat in de redactie Isak-Abimelech de oudste vorm der sage bewaard is gebleven. Plaatsen wij ons op het mythologisch standpunt van Goldziher, dan is hare prioriteit ook nog niet boven alle bedenking verheven. Wij herinneren ons dat Isak bij hem de Lacher, d. i de Zon [1], Rebekka de vruchtbare moeder of de Aarde [2]) is. Heeft nu de oude mythe verhaald dat de Nachthemel (Abimelech) verliefd is geworden op de Aarde (Rebekka), die eigenlijk aan de Zon (Isak) toebehoorde? Dit laat zich nauwelijks verwachten, daar, volgens G's. eigen theorie, de nomadische voorstelling de oudste is, voor welke slechts de Nachthemel de wettige echtgenoot der Aarde kan geweest zijn. Ten gevolge van de bijvoeging der Zon in den lateren cultuurstaat zou dus niet de verliefdheid van Abimelech op Isak's vrouw, maar omgekeerd die van Isak op Abimelech's vrouw moeten verhaald zijn. Doch vooral de critiek moet bezwaar maken, Gen. XXVI als de oudste redactie van de sage aan te merken, daar Isak in de overlevering „durchaus als das schwächere Nachbild seines Vaters" (Dillmann) geteekend wordt, en zijne geschiedenis niets anders dan een matte kopie van het origineel is [3]). Het lijdt wel geen twijfel, of ook dit verhaal zal wel eerst aangaande Abram in omloop geweest zijn; slechts zou de vraag kunnen rijzen, of aan Gen. XII (Abram contra Pharao in Egypte) dan wel aan Gen. XX (Abraham contra Abimelech in Gerar) de prioriteit moet worden toegekend [4]). In beide gevallen echter is in de mythische verklaring onmogelijk. Gen. XX kan ze niet gelden, omdat Abram, evenzeer als Abimelech, de oude Nachthemel zou zijn, zoodat de ongerijmde zin der mythe dan zou worden, dat de oude Nachthemel (Abimelech) verliefde op de vrouw van den ouden Nachthemel (Abram). Zoolang er nog éénige logica in de mythen

---

1) S. 109 ff. 2) S. 124.

3) Vgl .Seinecke, G. d. V. T. I, 36; Oort, B. v. J. I, 191—193.

4) Uit de omstandigheid dat Gen. XX van den (ouderen) Elohist is, wiens verhalen de Jahvist opnam en verwerkte (Nöldeke, Untersuchungen, 3) volgt natuurlijk nog niet dat het de oudere traditie bevat, daar de Jehovist, behalve van de elohistische, ook van andere oude oorkonden en mondelinge overleveringen gebruik maakte.

verlangd wordt, zou dit wel wat heel sterk zijn. Is daarentegen Gen. XII de eerste redactie, dan levert de naam Pharao bezwaar voor de mythische opvatting op. Deze toch, gelijk ieder voelt, kan alleen een historisch-traditioneele, nooit een mythologische beteekenis hebben. Goldziher zelf stemt het toe, als hij S. 332 uiteenzet, hoe „das spätere Verhältniss der beiden Völker, des hebräischen und ägyptischen, zu einander in der Patriarchensage präformirt wird und an dem Verhältnisse Abraham's zum Pharao einen Typus erhält". Vgl. Seinecke, Gesch. d. V. I., S. 33f.

Was nauwkeurige letterkundige critiek noodzakelijk geweest bij de bespreking van de aartsvaderlijke verhalen, zij had evenmin mogen ontbreken bij de behandeling van de overleveringen, aan de „zweite wichtige Quelle für die Erkenntniss des hebräischen Mythosstoffes" [1]), het Boek der Richteren, ontleend. Goldziher's overtuiging aangaande de hier geboekte sagen is in het algemeen, dat ze wel historische herinneringen bevatten aan den hardnekkigen strijd, dien de Hebreën in dat tijdvak met de Philistijnen en andere Kanaänietische stammen te voeren hadden, maar dat de namen der helden, die ons medegedeeld worden, oorspronkelijk mythisch zijn [2]). Niet slechts Simson is dus een zonneheld [3]), maar ook Jephta [4]) Jaël, Barak en Gideon zijn „lauter mythische Ausdrücke" [5]). Doch alweer: het is niet genoeg er zulk een meening over eenig geschiedboek op na te houden; men mag ook verlangen, dat hij, die ze verkondigt, rekenschap van zijn gevoelen geeft. Hoe is G. aan deze waardeering van het Boek der Richteren gekomen? Ziedaar de groote vraag. Wij doen die met te meer nadruk, omdat toch eigenlijk bij deze opvatting niet slechts enkele namen, maar inderdaad bijna alle in het Richterenboek verhaalde gebeurtenissen in mythen omgezet worden [6]). Immers zijn deze laatste in den regel zóó vastgeknoopt aan de eerste,

1) S. 25. 2) S. 57 f.
3) S. 25, 308. 4) S. 113 f. 5) S. 308.
6) Goldziher zelf geeft dit toe. S. 295 heet hij den Richterentijd „eine Periode, welche für das spätere Bewusstsein ganz im Dunkel gehüllt, und deren historischer Inhalt eben nur die Thatsache des fortwährenden Kampfes gegen die Philistäer ist". Waarom hier en elders alleen de Filistijnen, en niet de andere volken, met welke de Israëlieten te strijden hadden, met name de Kanaänieten, genoemd worden, is niet duidelijk).

dat zij met elkander vallen of staan. Gelijk Goldziher zelf erkent, is hem dan ook ten slotte dit boek geen historische of traditioneel nationale, maar eene „mythoswissenschaftliche Fundgrube" [1]), in welke niet slechts de hemelsche machten in helden veranderd zijn, maar waarin ook „de hemelsche strijd dezer machten een nationale heldenstrijd tegen de Filistijnen geworden en in den tijd der Shôfetîm verlegd is" [2]). Nu is het nog geenszins uitgemaakt, dat wij ons bij al de verhalen van het boek der Richteren, hetwelk uit zeer onderscheidene oorkonden van uiteenloopende waarde is samengesteld, op zoo onhistorischen bodem bevinden. Volgens het eenparig gevoelen der eerste hedendaagsche critici heeft de laatste Redactor, die zelf op een eenzijdig theocratisch standpunt staat, en wiens chronologie, gelijk bekend is, niets beteekent, dikwijls „uit zuivere bronnen geput," en schenkt hij ons dientengevolge „een tal van ware oude overleveringen omtrent de eeuwen tusschen de verovering en de werkzaamheid van den laatsten richter Samuel" [3]). Kuenen is, op grond van een nauwkeurig onderzoek, tot het resultaat gekomen, dat de overlevering in haar geheel genomen getrouw, en hier en daar zelfs tot in kleine bijzonderheden nauwkeurig is, zoodat zij ons vele feiten juist bericht" [4]). Nöldeke heeft trachten te betoogen, „dass von den 12 Richtern 7 als geschichtliche Personen gelten können, während wir von Barak, Gideon und Jephtah Näheres wissen" [5]). Schrader eindelijk is van oordeel dat het geheel, ofschoon met wonderbare mythologische trekken versierd, toch ten deele „das Gepräge einer ächten, nicht verkünstelten Volkssage, sondern sogar einer treuen historischen Ueberlieferung" draagt, en voegt er ter verduidelijking bij: „sehr mythologisch sind Cap. VI. VII. XIII; ganz ohne Mythologie sind XVII—XXI" [6]).

Dit is alles heel wat anders dan Goldziher beweert. Voorzeker zal niemand hem het recht betwisten om van de ge-

1) S. 25.
2) S. 308.
3) Oort, B. v. J. II, 147.
4) Inl. I, 217.
5) Untersuchungen, S. 185; vgl. zijne Alttest. Literatur, S. 45 f.
6) In de Wette 's Einl. I, 327.

noemde critici in gevoelen te verschillen. Doch zal zijne afwijkende meening waarde hebben en ingang kunnen vinden, dan moet ze maar niet zoo terloops, en alsof ze van zelf sprak, medegedeeld, maar met argumenten gesteund worden. Want de aangehaalde schrijvers hebben te scherp onderzocht en te duchtige bewijzen voor hunne zienswijze bijgebracht, dan dat zij eenvoudig geïgnoreerd mogen worden.

Of kunnen wij hem toegeven, dat een beroep op Prof. Steinthal hier alles afdoet? Tot tweemaal toe wordt ons namelijk verzekerd dat deze „mit so viel kritischem Scharfsinn" alles dienaangaande „ins Klare gebracht" heeft [1]). Wat heeft die geleerde dan gezegd, waardoor het mythologisch karakter van het geheele Richterenboek boven allen twijfel verheven moet geacht worden? Hij heeft aangetoond, dat Simson oorspronkelijk een zonnemythe is. Ik erken, dat dit betoog in de hoofdzaak overtuigend is, al blijft het ook, vooral na de door Hitzig [2]) gemaakte opmerkingen, van belang, na te gaan, of zich niet enkele bijzonderheden in deze sage historisch-nationaal verklaren laten. Maar het verhaal Richt. XIII—XVI, waar Simson's heldendaden beschreven worden, staat op zich zelf, daar het uit eene eigene bron geput is [3]), en bewijst dus nog niets voor al het overige. Ook daarvoor echter wordt door G. naar Steinthal verwezen. Dat Jaël, *de geit*, Barak, *de bliksem*, Gideon, *de verbrijzelaar*, niet anders dan mythische uitdrukkingen zijn, zal evenzeer door dien geleerde aan het licht zijn gebracht. Wij zijn benieuwd naar die bewijsvoering, en natuurlijk geneigd met Goldziher mee te gaan, indien de grondslag, waarop zijne beschouwing van het Israëlietische heldentijdvak rust, juist blijkt zijn. Werkelijk heeft Steinthal in het Tweede deel zijner Zeitschrift (S. 164) geschreven: „dass Baraq Blitz bedeutet, wird man schon beachten dürfen.... Neben Baraq steht die Debora, die Biene. Wenn aber der Regen und Thau für Honig gilt, so ist auch die Biene die Regenwolke. Es tritt in diesem Zusammenhange noch ein dritter Name auf, Jael, die Bergziege, die ebenfalls Symbol

1) S. 25, 308.
2) Gesch. d. V. I. S. 128.
3) Kuenen, Inl. I, 209. Bertheau, Comm. S. 174 f.

der Wolke ist. Die Melissai (Bienen) und die Ziege Amalthea vertreten auch bei den Griechen einander. Endlich die Weise wie Siera fällt durch Hammer und Nagel, erinnert an den Blitzgott". Ik merk vooreerst op, dat Steinthal hier noch elders van Gideon spreekt, zoodat diens zuiver mythologische beteekenis uitsluitend voor rekening van Goldziher blijft. Overigens ontbreekt ook in dit betoog van Steinhal de critiek der overoude oorkonde, waaraan juist deze bijzonderheden ontleend zijn, wier geschiedkundig karakter, voor zoover ik weet, nog door niemand was in twijfel getrokken. Zoolang de bewijzen voor de echtheid van Debora's lied en voor den hoogen ouderdom van Richt. IV, door Bertheau, Kuenen e. a. bijgebracht, niet zijn ontzenuwd, mist men de zekerheid, welke men behoeft, om zijne beschouwing van Israël's heldentijd in den aangeduiden zin te wijzigen. En, wat het merkwaardigst is, Steinthal zelf bezit die zekerheid evenmin. S. 149 van hetzelfde deel zijner Zeitschrift, dus weinige bladzijden vroeger, schreef hij, gedeeltelijk in tegenspraak met hetgeen ik daareven van hem aanhaalde: „Dasz gerade die Erzählung von Simson durch und durch Sage ist [1]), geht schon aus der Weise, wie Simson in Vergleich zu den andern Richtern erscheint, klar und sicher genug hervor. Allé übrigen Richter Baraq, Gideon, Jiphtach, kämpfen an der Spitze einer gröszeren oder kleineren, aber dann auserlesenen Mannschaft; Simson trit überall nur allein auf, und allein schlägt er Hunderte und Tausende, und das obenein ohne Waffen. Haben auch die anderen Richter göttliche Erscheinungen, durch welche sie zum Wirken zur Befreiung ihres Volkes aufgefordert werden, so wirken sie doch mit durchaus menschlichen Kräften und Mitteln in menschlicher Weise. Simson handelt mit übernatürlicher Kraft, er ist ganz und gar ein Wunder." Men ziet het: Steinthal is de man niet, op wien men zich in deze beroepen moet. Want wat hij met de eene hand neemt, dat geeft hij met de andere terug. Dezelfde Barak, die op deze bladzijde met Simson op ééne lijn wordt gesteld, staat op gene als historisch persoon tegenover hem. Is daardoor iets „ins Klare gebracht"? Niemand zal het beweren.

---

1) „Sage" wordt hier in den zin van mythe genomen.

Steinthal, wel ver van zeker te gaan, heeft indrukken, 'k zou bijna zeggen, invallen van het oogenblik opgeteekend, niets meer. Aan de noodzakelijkheid van een nauwgezet critisch onderzoek der oorkonden heeft hij, evenmin als Goldziher, gedacht. Had hij het ingesteld, hij zou hebben bespeurd, dat er werkelijk grond is om aan het op de laatst aangehaalde bladzijde door hem opgemerkte onderscheid tusschen Richters en Richters vast te houden. Het gaat inderdaad niet aan, het bestaan van een persoon in twijfel te trekken, alleen omdat zijn naam een beteekenis heeft, die op de eene of andere wijze aan een natuurkracht of verschijnsel herinnert, wanneer hij voorkomt in een geschrift, dat omnium consensu historisch en echt is. Het verwondert mij te meer, dat Goldziher Barak zoo zonder bedenking tot de mythen rekent, daar hij zoo sterk aan Fenicischen invloed in het Richteren-tijdvak gelooft [1]). Barak nu is een naam, die, gelijk men weet, bij de Puniërs veel voorkomt; is hij mythisch, dan bestaat de kans dat b. v. ook de geheele Barcinische familie te Carthago, Hamilcar en Hannibal ingesloten, in natuurverschijnselen opgelost moet worden. — Gideon beteekent houwer of strijdhamer. Maar daarom behoeft ook deze naam niet verdicht te zijn. Want eene nauwkeurige lezing der oorkonden leert dat het geen eigennaam was, maar een eernaam, gelijk Makkabeër en Martel. Hij heette — Goldziher merkt het niet eens op — Jerubbaäl, en zoowel deze naam als hetgeen althans Richt. IX van den Richter verhaalt wordt, bewijst dat wij hier met historische traditiën, niet met mythologische fictie te doen hebben [2]). — Wat eindelijk Debora betreft, valt het niet te ontkennen dat deze naam oorspronkelijk, evenals de Grieksche eigennaam Melissa [3]), met den ouden natuurdienst in verband kan hebben gestaan. Maar is 't onmogelijk, dat de Hebreeuwsche naam even goed als de Grieksche een vrouwelijke eigennaam geworden is? De echtgenoote van den tiran Periandros te Corinthe heette b. v.

---

1) S. 394 „Man sieht dass die Hebräer ihre provisorischen Oberhäupter sich als Aequivalente dieser phönikischen Staatsbeamten dachten, sie appercipirten sie, sozusagen, mit einer von Phönikien hereingedrungenen Vorstellung".

2) Zie daarover vooral Kuenen, G. v. I. I, 312, 403 v.

3) Vgl. Preller, Gr. Myth. I, 103.

Melissa [1]), maar het komt niemand in het hoofd, haar daarom voor de personificatie van een regenwolk te houden. Gen. XXXV : 8 wordt de voedster van Rebekka ook Debora genoemd. Men zou daaruit kunnen afleiden, dat de vrouwen der Hebreën meermalen zoo genoemd werden; doch ik erken, dat dit getuigenis niet afdoend is. Maar wij hebben het ook eigenlijk niet van noode. Is het aan Debora toegekende lied, waarin zij zelve voorkomt [2]), van haar, gelijk Ewald, Bertheau [3]), Kuenen (vroeger) [4]), en Schrader [5]), of van een harer tijdgenooten, gelijk Graetz en Kuenen (later) [6]) beweren, — en de hooge ouderdom van het gedicht wordt althans door niemand betwijfeld — dan zal zich zeker ieder nog wel eenige malen bedenken, voordat hij met Steinthal en Goldziher de Israëlitische heldin kortweg voor een mythe verklaart.

Mijn bestek laat mij niet toe, in meer bijzonderheden aan te wijzen, hoeveel het werk van Goldziher uit een critisch oogpunt te wenschen overlaat. Het bovenstaande is echter op zich zelf reeds voldoende om in het licht te stellen, dat dit gebrek een zeer nadeeligen invloed op zijne beschouwingen heeft uitgeoefend [7]).

(*Het vervolg en slot in de volgende Aflevering*).

J. C. MATTHES.

---

1) Her. III, 50. 2) Vs. 7. 3) Comm. Richt. S. 99.
4) Inl. I, 241. 5) Einl. I, 232. 6) De Profeten II, 76.
7) Dat evenzoo de critiek van belangrijke verhalen in de BB. van Samuel en der Koningen ontbreekt, heeft Oort reeds met een woord opgemerkt, Tijdsp. van 1876 bl. 328

PAULINISME EN PETRINISME IN 'T NA-APOSTOLISCHE TIJDVAK [1]).

III. *Paulinisme en Chiliasme.*

De Heer Straatman beweert, dat 't woord παρουσία τοῦ κυρίου als technische uitdrukking voor de toekomst des Heeren, in den apostolischen tijd te algemeen gebruikelijk was, om aan Paulus onbekend te zijn [2]). Te vergeefs evenwel zien wij om naar 't bewijs van deze stelling, wier onhoudbaarheid ik dan ook wensch aan te toonen.

Behalve 1 Kor. XV : 23 komt die uitdrukking alleen voor in Matth. XXIV : 3, 27, 37, 39; Jak. V : 7, 8; 2 Petr. I: 16, III: 4, 12; 1 Joh. II: 28; 1 Thess. II: 19, III: 13, IV: 15, V: 23; 2 Thess. II: 1, 8, 9. In de Apokalypse wordt zij niet gevonden. Is dat niet reeds een afdoend bewijs, dat zij tot de verwoesting van Jeruzalem niet gebruikt wierd in den zin van ἡμέρα τοῦ κυρίου? Het is waar, daar wordt heel wat misbruik gemaakt van 't argumentum e silentio van de Apokalypse. De een tracht daaruit te betogen, dat Jezus zich zelf nooit 's menschen zoon heeft genoemd [3]), en dat de zijnen hem geen begrafenis hebben bereid [4]); een ander dat Jezus' kruisiging niet te Jeruzalem heeft plaats gehad [5]), een derde dat der oudste overlevering geen verschijningen van den Heer na zijn dood bekend waren [6]); ja zelfs dat de doop in de joodsch-christelijke gemeenten aanvankelijk niet werd bediend [7]).

---

1) Zie Theol. Tijdschrift 1875, blz. 155; 1876, blz. 70.

2) Kritische Studiën over den eersten brief van Paulus aan de Korinthiërs, 2de stuk blz. 230.

3) Volkmar Offenb. Joh. blz. 68. 4) Relig. Jesu bl. 76 vv.

5) E. Noack Geschichte Jesu, 4tes Buch bl. 78 v. 143 v.

6) Straatman Realiteit. 7) Theol. Tijdschr. 1869 blz. 23 v. 34 vv.

Op die wijze doorredeneerende zouden we er toe moeten komen aan te nemen, dat Jezus nooit ofte nimmer God onzen Vader heeft genoemd: immers in dit boek wordt God nooit anders dan de Vader van Christus (I : 6, XIV : 1) en alleen door Christus zelf mijn Vader geheeten (II : 27; III : 5, 21). Ja, indien de Openbaring de eenig ons overgebleven oorkonde van 't oudste christendom was, dan zouden we wel gedwongen zijn het bijna aan den Heer Straatman toe te geven: „'t christendom, oorspronkelijk eene politieke beweging, is eerst later tot godsdienst geworden, maar wierd toen ook genoodzaakt bij Jood en Griek ter markt te gaan, om zich een geloofs- en zedeleer aan te schaffen." Want inderdaad: de schrijver van dit wel christelijk gekleurde, maar toch echt joodsche geschrift heeft zich slechts tot 't christendom voelen aangetrokken door diens messiasverwachting, voor al 't overige is hij onverschillig; hij ziet het over 't hoofd of is er maar oppervlakkig mee bekend. Wat er waar is in boven opgesomde beweringen kan alleen dienen tot bewijs, dat de Openbaring geen apostolisch geschrift is.

Geheel iets anders is het echter met het niet gebruiken van het woord paroezie. Over 't denkbeeld door dit woord uitgedrukt loopt 't geheele boek: psychologisch is het meer dan waarschijnlijk, dat de schrijver met de apokalyptische literatuur van zijn tijd vertrouwd was en in apokalyptische omgeving verkeerde. Het spreekt verder van zelf, dat technische termen ontstaan in den kring, waar men er behoefte aan gevoelt: specifiek-apokalyptische uitdrukkingen derhalve in apokalyptische en dus joodsch-christelijke kringen. Daar hebben we dus den oorsprong te zoeken van 't eigenaardig gebruik van 't woord paroezie in den zin van toekomst des Heeren. Vandaar moet ook Paulus het hebben ontleend, als hij het heeft gebruikt; maar dan kon het a fortiori den Apokalypticus niet onbekend zijn gebleven.

Doch komt niet 't werkwoord πάρειμι met die beteekenis in 't boek der openbaring voor? Inderdaad, eenmaal παρέσται; evenwel niet van Christus maar van keizer Nero (XVII : 8)! Is er krachtiger bewijs denkbaar, dat 't woord παρουσία in zijn apokalyptische beteekenis nog niet gebruikelijk was, toen de Apokalypse werd geschreven?

We ontzeggen dus aan Paulus het gebruik van dat woord in dien zin. We stellen vast dat, voor zoo ver wij kunnen nagaan, het aldus 't eerst is aangewend in een verloren geraakte Apokalypse, waarvan ons in 2 Thess. II: 1—9 een fragment bewaard gebleven is [1]). We merken op, dat het elders in dien brief niet voorkomt, daarentegen in 1 Thess. passim wordt aangetroffen. We leiden daaruit af, de groote overeenkomst tusschen beide brieven in aanmerking nemende, waaruit ontegensprekelijk de afhankelijkheid des eenen van den anderen blijkt, dat dit woord uit 2 Thess. II: 1—9 in 1 Thess. is overgegaan, en dat alzoo I Thess. de jongste is van dit brievenpaar. We vinden derhalve in de wijze waarop deze beide brieven 't woord paroezie gebruiken een nieuwe bevestiging van 't latere gevoelen van Baur [2]) dat 1 Thess. na 2 Thess. geschreven is, en een niet verwerpelijk bewijs bij de overige, dat ze geen van beiden van Paulus' hand zijn.

En 1 Kor. XV : 23 dan? Daar zouden wij de slotwoorden ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ veilig kunnen schrappen als een overtollige opheldering van een latere hand, ware het niet dat gewichtige redenen ons nopen 1 Kor. XV: 23—28 in zijn geheel voor een interpolatie te houden. Reeds hebben de Heeren Straatman [3]), Pfleiderer [4]) en Willibald Grimm [5]) voldingend bewezen, dat in 1 Kor. XV : 23—28 een soort van chiliasme, een messiaansch interregnum wordt geleerd, waarvan de laatste, en vroeger nog prof. Ed. Reuss [6]) hebben aangetoond, dat niet alleen daarvan verder bij Paulus geen spoor wordt gevonden, maar dat ook in volstrekte tegenspraak is met zijne elders voorkomende eschatologische denkbeelden.

Volgens 1 Kor. XV : 23 vv. zou Paulus een messiaansch tijdperk aannemen tusschen de terugkomst van Christus en de voleindiging aller dingen. Immers gelijk er volgens vs. 23 een tijdperk verloopt tusschen de opwekking van Christus en de opwekking der christenen (οἱ τοῦ Χριστοῦ) welke laatste met

1) vgl. Theol. Tijdschr. 1876 blz. 78—82.
2) Paulus 2e Aufl. 2er Theil p. 341 vv.
3) Krit. Studiën 2e stuk blz. 231—235 vgl. 227.
4) Der Paulinismus blz. 264 vv.
5) Hilgenfeld's Wissensch. Zeitschr. 1873 blz. 380—411.
6) Histoire de la Théol. chrét. etc. II. p. 223.

de paroezie samenvalt, zoo duidt 't woord εἶτα (vs. 24) aan, dat er evenzoo een tijdperk ligt tusschen de paroezie en 't einde (τὸ τέλος), dat op zijn beurt samenvalt met 't overgeven van 't koninkrijk aan zijnen God en Vader. Ook de verzekering dat Christus moet heerschen (v. 25ᵃ), onderstelt een tijdsverloop van eenigen duur; nog duidelijker komt dit uit in de woorden „totdat" hij alle vijanden onder zijne voeten zal hebben gesteld (v. 25ᵇ); maar 't allermeest in de verwachting dat de dood de „laatste" vijand is, die te niet zal worden gedaan (v. 26), waaruit volgt, dat de vijanden van 't godsrijk niet allen tegelijk, maar de een na den ander zullen overwonnen worden.

Van zulk een messiaansche tusschenregeering nu is noch in de vier hoofdbrieven, noch zelfs in een der overige paulinische brieven ergens elders sprake. Overal worden Christus' komst in heerlijkheid, de opwekking der dooden en 't oordeel voorgesteld als gelijktijdige gebeurtenissen, als geschiedende op een en denzelfden dag, den dag des Heeren. Ja, wat meer zegt, klaarblijkelijk zouden wij telkens in strijd komen met 't leerstelsel van den apostel, als we 't begin en 't einde door eenig tusschentijdperk van elkander scheidden.

De Heer, zoo toch lezen we [1]), zal ten dage zijner komst 't oordeel houden; en de beschrijving van de vreeselijke verschijning des rechters wordt gegeven naar aanleiding van de paroezie. Elders [2]) wordt deze met den oordeelsdag gelijk gesteld, en 't oordeel zelf wordt de paroezie genoemd [3]). Uitdrukkelijk zegt Paulus [4]) dat 't oordeel over levenden en dooden, over joden en heidenen, over geloovigen en ongeloovigen zal plaats hebben. Hij verwacht dus een eenige algemeene opstanding: zoo alleen ook is het mogelijk, dat Christus over levenden en dooden zal heerschen. Verder duidt de uitdrukking „dag des Heeren", „gene dag" nu eens de paroezie [5]), dan de opwekking der dooden [6]), dan weer 't oordeel [7]) aan. Een dergelijke verwisseling zou een schromelijke verwarring van denkbeelden te weeg brengen, indien niet de gelijktijdigheid der feiten daarbij moest worden verondersteld.

---

1) 2 Thess. I: 7; 2 Tim. IV: 1.
2) 1 Kor. I: 7, 8; Rom. II: 5
3) 1 Thess. II: 19.
4) Rom. XIV: 9; 2 Tim. IV: 1.
5) 1 Thess. V: 2, 4; 2 Thess. I: 10 enz.
6) Ef. IV: 30.
7) 1 Kor. I: 8, V; 5: 2 Kor. I: 14; 2 Tim. I: 18, IV: 8 enz.

Ook de vernieuwing en verheerlijking der levenlooze schepping verwacht de apostel in de naaste toekomst te gelijk met de komst des Heeren [1]), terwijl die toestand van volkomenheid voor den schrijver van 1 Kor. XV 23 vv. eerst na de onderwerping van alle vijanden en de vernietiging van den dood, derhalve na den messiaanschen tijd denkbaar en mogelijk is, zooals dan ook in de Openbaring de nieuwe hemel en de nieuwe aarde eerst na 't duizendjarig rijk nederdalen [2]).

Eindelijk — wat naar ik meen tot dus ver onopgemerkt is gebleven — 1 Kor. XV: 26 is in onvereffenbaren strijd met vs. 54 van ditzelfde hoofdstuk: als beide plaatsen aan Paulus moeten toegekend worden, dan zegt hij op de eene met zoo goed als dezelfde woorden 't tegenovergestelde van 't geen hij op de andere beweert. Men oordeele: volgens vs. 26 zal de vernietiging van den dood door de geheele messiaansche tusschenregeering gescheiden zijn van de opwekking der geloovigen, terwijl volgens vss. 51—54 de vernietiging van den dood onmiddellijk zonder eenige tusschenpoos zal volgen op de opwekking der dooden, 't laatste oordeel en de daarmee gelijktijdige bekleeding zoowel der levenden als der dooden met 't nieuwe geestelijke lichaam. Moet het ondenkbaar geacht worden, dat Paulus zich als in één adem en zonder het zelf te bemerken zoo zou hebben tegengesproken, dan is de Heer Straatman wel wat al te conservatief als hij alleen vss. 27, 28 aan Paulus ontzegt [3]). Ik voor mij aarzel dan ook niet als mijn overtuiging uit te spreken, dat 1 Kor. XV: 23—28 een interpolatie is van een chiliast, die aan 't chiliasme den steun van Paulus wenschte te verzekeren [4]).

Als gevoelde Willibald Grimm, dat iemand na zijn betoog zou kunnen twijfelen, of 1 Kor. XV: 23 vv. wel van Paulus hand zijn, zoo voert hij bij voorbaat tegen deze gevolgtrekking de bewering aan, dat Paulus' denkbeelden meermalen onderling onvereenigbare en tegenstrijdige bestanddeelen bevatten.

Ongetwijfeld, zou ik willen antwoorden; telkens blijkt het

---

1) Rom. VIII: 18—22. 2) XXI: 1. 3) l. l. p. 235—248.

4) Ook de aanduiding der vijandelijke machten, als πᾶσα ἀρχὴ καὶ πᾶσα ἐξουσία καὶ δύναμις wijst op na-paulinisch spraakgebruik, vgl. Rom. VIII: 38 (waar οὔτε δυνάμεις stellig onecht is) met Ef. I: 21. Kol. II: 15; 1 Petr. III: 22.

ons, dat Paulus nog met één voet in de synagoge staat en daardoor aan denkbeelden blijft vasthouden, die bij zijn opvatting van 't christendom welbeschouwd niet passen. Ongetwijfeld ontdekt een later geslacht tegenstrijdigheden in 't stelsel ook van den grootsten wijsgeer, die hemzelf verborgen gebleven zijn. Doch er zijn niettemin tegenstrijdigheden te handtastelijk, dan dat we ons kunnen voorstellen, dat ze rustig naast elkaar zouden hebben gelegen in een en 't zelfde hoofd, indien het een denker geldt als Paulus, vooral wanneer de tegenstrijdigheden niet worden aangetroffen in verschillende perioden maar enkele regels na elkaar volgen, bovenal zoo ze uitloopen op formeele tegenspraak

Tot bevestiging een woord over 't door Grimm aangehaalde voorbeeld, te meer omdat het niet al te ver afwijkt van 't onderwerp, dat we behandelen. Hij wijst op den strijd tusschen Paulus' voorstelling van de opstanding en die van 't gericht. Hij verzekert, dat er in 1 Kor. XV: 52 geen plaats is voor 't oordeel, dat toch volgens 1 Kor. IV: 4, 2 Kor. V: 10 en Rom. XIV: 14 ook de christenen hebben te ondergaan. „Worden toch op 't eigen oogenblik der opstanding de dooden met 't geestelijke, hemelsche, aan 't lichaam van den verheerlijkten Heer gelijke lichaam bekleed [1]), dan zijn de aldus opgewekten de hemelsche heerlijkheid, tot welke God hen heeft voorbestemd, deelachtig [2]) en daardoor zonen Gods, broeders van Christus den eerstgeborene. In deze hoedanigheid kunnen ze toch onmogelijk nog een oordeel hebben te ondergaan."

Dat is te zeggen: een oordeel der verwerping hebben ze ongetwijfeld niet meer te vreezen; het is ondenkbaar, dat zij de heerlijkheid zouden hebben ontvangen om er aanstonds weer van te worden beroofd. Doch Grimm heeft voorbijgezien, dat er volgens Paulus tweeërlei toestand mogelijk is voor hen, die ten leven zijn opgewekt: sommigen zullen van God loon of lof ontvangen, terwijl anderen niets anders zullen verwerven dan soteria, behoudenis, redding [3]). 't Oordeel over de geloovigen zal zich alzoo uitsluitend bepalen tot de uitspraak

1) 1 Kor. XV: 44, 48—50; Filipp. III: 21.
2) Rom. VIII: 18, Kol. III: 14, 1 Kor. II: 7.
3) 1 Kor. IV: 5; III: 8, 13—15, 17.

of ze alleen behouden zullen worden, of bovendien door God zullen worden geprezen om 't werk dat ze in dit leven hebben verricht.

Vergeleken met de joodsche en joodsch-christelijke opvatting van 't oordeel moeten we erkennen, dat 't bij Paulus schier geheel van aard is veranderd. Daarvan blijkt hij zelf zich volkomen bewust te zijn, als hij verkondigt, dat God te dien dage 't verborgene der menschen zal oordeelen *naar zijn Evangelie* [1]), waarom dan ook Petrus in de Homiliën er Simon Magus een verwijt van maakt, dat hij zegt, dat er wel een oordeel zal zijn, maar dat hij er niet tegenopziet [2]).

Mocht nu iemand nog willen staande houden, dat ook bij deze opvatting de tegenspraak niet geheel is weggenomen, dat de consequentie van 't Paulinisme de opheffing van 't oordeel eischt, zooals dan ook 't gnosticisme en 't Evangelie van Johannes daartoe zijn gekomen; — dan geef ik gaarne toe, dat 't leerstuk van 't laatste oordeel zeker niet uit Paulus' beginselen is af te leiden, maar tevens wijs ik er op, dat het door de wijziging die het in Paulus' handen heeft ondergaan en waardoor het als tot een minimum is herleid, zeer wel vereenigbaar is met Paulus' overige denkbeelden omtrent de behoudenis uit 't geloof.

Nog één andere uitdrukking komt er in een der brieven van Paulus voor om den dag des Heeren aan te duiden, nl. *ἀποκάλυψις τοῦ κυρίου* 1 Kor. I : 7 [3]).

Doch ook 't gebruik van dezen term moet aan Paulus ontzegd worden. Dit vers toch verstoort jammerlijk den samenhang. Immers 't woord *ὃς*, waarmee vs. 8 begint, kan alleen op *θεοῦ* van vs. 6 terugslaan: *καθὼς τὸ μαρτύριον τοῦ Θεοῦ* (want aldus en niet *Χριστοῦ* moet met cod. B worden gelezen) *ἐβεβαιώθη ἐν ὑμῖν, — ὅς καὶ βεβαιώσει ὑμᾶς ἕως τέλους ἀνεγκλήτους ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ*; — 2° vs. 7*a* heeft geen anderen inhoud dan vs. 5, en 7*b* dan 8*b*; — 3° *ὑστερεῖσθαι* wordt nooit met *ἐν*, maar altijd met den genetivus of dativus geconstrueerd. Dit alles in aanmerking genomen zal, hoop ik, de

1) Rom. II: 16.

2) Hom. II § 22 *κρσιν ἴσεσθαι μὲν λέγει οὐ προσδοκᾷ* (l. — *ἐν*) *δέ*.

3) Evenzoo 2 Thess. I: 7; 1 Petr. I : 7, 13, IV : 13 vgl. Luk. XVII : 30.

bewering niet hyperkritisch geoordeeld worden, dat 1 Kor. I : 7 een inlassching of wel een kantteekening is van hem, aan wien we de verspreiding van dezen brief te danken hebben.

Merkwaardigerwijze is het Paulus alleen, die ons de formule van 't eenige oud-apostolische dogma in de oorspronkelijke taal heeft overgeleverd: Maran Atha [1]. Overigens vinden we noch bij hem, noch in de Apokalypse een andere uitdrukking ter aanduiding van de toekomst des Heeren dan ἡ ἡμέρα met of zonder τοῦ κυρίου en ἔρχεται ὁ κύριος [2]).

Ten slotte wil ik de opmerking maken dat ook de apokalyptische uitdrukking ὁ ἀντίχριστος tot 't na-apostolische tijdvak behoort. In 't N. T. wordt zij alleen in overdrachtelijken zin gebruikt en wel in 1 en 2 Joh. In de eigenlijke en dus oorspronkelijke beteekenis wordt zij, zooveel ik kan nagaan, 't eerst aangetroffen in de Clementische Homiliën II § 17 ἀντίχριστον ἐλθεῖν δεῖ καὶ τότε τὸν ὄντως Χριστὸν ἡμῶν Ἰησοῦν ἀναφανῆναι, waar de schrijver uitdrukkelijk wijst op een oudere, evenwel na Jeruzalem's verwoesting geschreven bron. Ook 't woord ἀναφανῆναι in dezen samenhang wijst op een later spraakgebruik, vgl. 2 Thess. II: 8, 1 Tim. VI: 14, 2 Tim. I: 10, IV: 1, 8, (Tit. II: 13), waar ἐπιφάνεια (verschijning) van 's Heeren toekomst wordt aangetroffen.

---

1) 1 Kor. XVI: 22.

2) Apok. I : 10, VI : 17, XVI : 14 ἡ ἡμέρα vgl. I : 3, XXII : 10; — I : 7, II : 5. 16, III : 11, XVI : 15, XXII : 7, 12, 20 ἔρχομαι; — I : 4, 8, IV : 8 ὁ ἐρχόμενος; — II : 25, III : 3 ἥξω.

NASCHRIFT.

Ik neem deze gelegenheid waar om, met verwijzing naar jaargang 1876 blz. 79 van dit tijdschrift, de beteekenis dier wonderen van Simon Magus, die ik toen niet vermocht te verklaren, nu evenzeer uit Paulus' leven en prediking aan te geven, aldus:

„Hij laat koperen honden blaffen" d. i. hij laat 't beeld van 't beest spreken, zie blz. 78 v. o. l. l.

„Hij toovert kleine knapen een baard aan" is een parodie op 1 Kor. XIV: 20 zijt kinderen in de boosheid en mannen naar 't verstand. Evenzoo is zijn bewering, dat hij „plotseling boomen en struikgewas doet opgroeien" een spotbeeld geschetst naar aanleiding van 1 Kor. III: 6 „ik heb geplant."

Zijn moeder heet Rachel, omdat Paulus zelf getuigt, dat hij van den stam Benjamin is, Rom. IX: 1 (zoo reeds Hilgenfeld Zeitschrift 1868, blz. 370, not. 1). Dat hij een sikkel, dien hij op den akker vond, beval te maaien met dat gevolg, dat hij dubbel zooveel maaide als de overigen, ziet op 2 Kor. XI: 23 „in arbeid overvloediger" en 1 Kor. XV: 10 „overvloediger dan zij allen heb ik gearbeid, doch niet ik, maar de genade Gods die met mij is" [1]).

En zouden niet „de σκεύη die hij bij zijn afgodische maaltijden op onnaspeurlijke wijze tot zich trekt" de vele medehelpers, handlangers (werktuigen), die Paulus voor zijn arbeid wist te winnen?

Nog verdient vermelding dat volgens de Acta Petri et Pauli c. 35, Simon zich achtereenvolgens vertoont in de gedaante van een kind, van een jongeling en van een grijsaard, wat zeker wel een toespeling is op de drie bezoeken van Paulus aan de Jeruzalemsche gemeente in de drie hoofdtijdperken van zijn leven: eerst als jongeling (Hand. VII: 58; Gal. I: 14), in de volle kracht van zijn leven en eindelijk als oud man (vgl. Filem. vs. 9).

Op blz. 73 reg. 19 en 20 schrappe men de woorden: „'t geheele verhaal van 't begin tot 't einde door Lukas verdicht" en leze: Lukas heeft dit verhaal ontleend aan de Handelingen van Petrus, maar den naam van Petrus voor dien Paulus in plaats gesteld en alzoo Paulus tot den kampioen tegen den magiër gemaakt, enz. [2]).

---

1) De beide laatste opmerkingen ben ik verschuldigd aan den Heer Schild pred. te Burg, eiland Schouwen.

2) Lipsius, die Quellen der römischen Petrussage, 1872, blz. 83, 28 not.

Kampen. J. H. A. MICHELSEN.

LETTERKUNDIG OVERZICHT.

KENNIS EN GESCHIEDENIS DER GODSDIENSTEN.

Ofschoon het de wetenschap van den godsdienst niet aan bouwstoffen ontbreekt en de rijkdom zoo groot is dat men moeite heeft alles te verwerken, toch wijzen wij geen enkele nieuwe bijdrage af, maar verheugen ons in iedere poging om onze kennis te vermeerderen en hare vele gapingen aan te vullen. Vooral wanneer ooggetuigen, mannen die de Wilden niet slechts vluchtig bezochten, maar jaren lang in hun midden verkeerden, wat zij omtrent de wegstervende animistische godsdiensten uit den mond der inlanders hebben opgevangen openbaar maken, vooral dan hebben wij reden dankbaar te zijn. Dat geldt ten volle van het werk van den zendeling W. W. Gill, *Myths and Songs from the South Pacific* (Londen, 1876. Prijs *f* 5.85), waarvoor Max Müller een voorrede heeft geschreven. De Schrijver is niet minder dan twee-entwintig jaren werkzaam geweest op de Hervey-groep, waarvan Mangaia (Mangea) het voornaamste eiland is, en die ten ZW. van de Gezelschaps-eilanden, ten ZO. van de Samoa-eilanden gevonden wordt. Hij deelt getrouwelijk mee, 't geen hij van priesters en anderen vernomen heeft. Wat vooral waarde geeft aan zijn boek is dit, dat hij ons de overblijfselen der inlandsche letterkunde, beurtzangen en andere liederen, ook de spreekwoorden aan de mythologie ontleend, niet slechts in vertaling, maar ook in het oorspronkelijke mededeelt. Wij hadden echter wel gewenscht dat de vertaling letterlijker geweest ware, en dat de woordelijke getrouwheid niet aan den schooneren, dichterlijken vorm, waarin zij gegoten werd, ware opgeofferd. Ook hadden wij van de taal gaarne iets meer

vernomen, dan de weinige opmerkingen omtrent het meervoud op blz. 323 vgg. Het is in een werk als dit een deugd, dat de schrijver zich in den regel van vergelijkingen met de verwante polynesische godsdienststelsels, en van bespiegelingen omtrent de beteekenis der mythen die hij meedeelt, onthoudt. Hij geeft alleen wat zijn oogen gezien en wat zijn ooren gehoord hebben. Wij verheugen ons daarin te meer, omdat de weinige opmerkingen die hij waagt getuigen van een bekrompen sectegeest, die billijke beoordeeling en waardeering van den godsdienst der inlanders bijkans onmogelijk maakt. Die godsdienst is voor den Heer Gill een valsche. Indien een vader ontroostbaar is over het verlies van zijn zoon, dan is dat volgens onzen schrijver, natuurlijk; want hoe zou het met zulk een heiden anders kunnen wezen? De mythen noemt hij meermalen „absurd", al zijn ze niet absurder dan voorstellingen bijv. van het O. T., waarvoor hij, zooals van zelf spreekt, den diepsten eerbied heeft. Voor een vruchtbare studie en een juiste verklaring van een ouden godsdienst, is zulk een beschouwing een onoverkomelijke hinderpaal. Maar wij hebben reden om de getrouwheid van hetgeen de Heer Gill ons mededeelt niet in twijfel te trekken, en hechten dus groote waarde aan zijn werk.

De voorrede van Max Müller is, zooals men dat verwachten kan, met veel talent geschreven. Ook worden er zeer ware en behartigingswaardige dingen in gezegd omtrent de behoedzaamheid, die men bij het vergelijken van godsdienststelsels en namen heeft in acht te nemen. Inderdaad, de verleiding is groot, als men verneemt dat de Polynesiërs hun zonnegod Râ noemen, aan den Egyptischen zonnegod te denken; doch, waar al het andere verschilt, kan het nauwelijks anders of deze overeenkomst in klank moet toevallig zijn. Ik onderschrijf dus gaarne alles wat daarover door Müller wordt gezegd. Maar met hetgeen verder in deze voorrede geleerd wordt, heb ik niet altijd vrede. Het klinkt wel wat vreemd, als wij een man, die zelf anderen is voorgegaan in generaliseeren, nu een pleitrede daartegen hooren voeren, en de ernstige vermaning hooren uiten, om vooreerst maar te verzamelen en op te leggen in de schuren, maar met alle gevolgtrekking te wachten. Doch men kan zich bekeeren. Als

hij echter ook nog leert, dat men niet moet kiezen tusschen de ontwikkelings- en de verbasterings-hypotheze, omdat in beide waarheid gelegen is, en dan aanstonds toont van hetgeen de eerste bedoelt geen juist begrip te hebben, dan moet ik protest aanteekenen. Zeker, er bestaat verbastering, de voorstanders der ontwikkelings-hypotheze zouden de geschiedenis niet moeten verstaan, om dit te loochenen. Hetgeen Müller waarheid acht van de verbasterings-hypotheze, hebben zij sedert lang in de hunne opgenomen. En als hij beweert dat fetisisme een term is van alle wetenschappelijke bepaaldheid ontdaan, dan geldt dit zeker de beschrijving die hij er van geeft, maar niet wat de verdedigers der ontwikkelingshypotheze er onder verstaan.

Dr. Friedrich Delitzsch, Privaat-docent te Leipzig, bekend door zijn *Assyrische Studien* (aangekondigd in ons Tijdschrift, IX [1875], p. 560) en zijne aanteekeningen op Smith's *Chaldäische Genesis*, door zijn broeder Hermann vertaald (aangekondigd Tijds. X [1876], p. 660) heeft een hoogst nuttig werk verricht door de uitgave zijner *Assyrische Lesestücke, nach den Originalen theils revidirt theils zum ersten Male herausgegeben und durch Schrifttafeln eingeleitet* (Leipz. 1876. Prijs *f* 6.—). Uit den uitvoerigen titel blijkt genoegzaam wat de inhoud is. Na twee zeer praktisch ingerichte tabellen, éene van de Syllaben-teekens en éene van de gebruikelijkste Ideogrammen, waarbij nog een opgave van verkortingen, samentrekkingen, enz. gevoegd wordt, geeft Delitzsch eerst belangrijke Syllabariën in twee talen (òf in 't geheel, òf in uittreksel) hier en daar door hem aangevuld en verbeterd, en eenige kleinere lijsten, dan verscheidene andere teksten in twee talen, zoogenaamd Akkadisch-Assyrisch; daaronder een hymne, bezwerings-formulen en de bekende oude wetten. Onder de Assyrische teksten, die het tweede gedeelte der verzameling uitmaken, noemen wij vooral de fragmenten uit de zoogenaamde scheppings- en zondeval-tabletten (tot hiertoe onuitgegeven) en uit het verhaal van den zontvloed. De stukken zijn met oordeel gekozen en de verzameling is een uitstekend hulpmiddel voor hen, die zonder zich nog geheel aan assyrische studiën te willen wijden, althans eenigszins met de teekens

van het babylonische en assyrische Spijkerschrift vertrouwd willen worden. In 't voorbijgaan merk ik op dat het kleine opschrift, p. 39, n° 8, de conjectuur van Lenormant, dat de formule „Kiengi Akkad" oudtijds eenvoudig: „het land Akkad" zou beduid hebben, te niet doet. „Het land" Kiengi wordt daar verklaard als „het land (der) Sumiri", en de formule als „het land (der) Sumiri en Akkadi". De twee volksstammen komen dus op de oudste monumenten voor.

Het 1e Stuk van het 5e Deel der *Transactions of the Society of Biblical Archaeology*, op het laatst van 't vorig jaar verschenen, behelst meer dan 300 bladzijden druks, de volledige Catalogus der Boekerij, die er is bijgevoegd, niet medegerekend. De artikelen zijn zeer ongelijk in waarde en belangrijkheid. Wij vermelden hier alleen die op de godsdienst-wetenschap rechtstreeks of van ter zijde betrekking hebben. H. F. Talbot geeft tekst en vertaling van hetgeen hij „het gevecht tusschen Bel en den Draak" noemt, naar de gewoonte van vele Assyriologen om zooveel mogelijk overeenkomsten met de kanonieke of apokryfe Schriften des O. of N. T. te vinden. 't Is de strijd tusschen den storm- en onweersgod (die nergens in den tekst genoemd wordt; Smith in zijn vertaling voegt Rev. l. 10 den naam Merodach bij; maar alles wijst op Râman) en de regen- en wolkenslang. De vertaling is zeer onnauwkeurig en conjecturaal. Prof. Sayce geeft eenige lezenswaardige opmerkingen, of liever, zooals hij 't zelf noemt: gissingen over de Opschriften van Hamath met hun eigenaardig schrift. In den „Sleutel tot de genealogische Tafel van de eerste Aartsvaders in Genesis, in verband met de chronologie der LXX", uit het Zweedsch van V. Rydberg, kunnen wij, evenals in de „Chronologische opmerkingen over de Geschiedenis van Esther en Ahasverus, of 'Atossa en Tana-Axares", door J. W. Bosanquet, moeilijk iets anders zien dan een onschuldige liefhebberij, omdat mythen en romans zich zeer slecht tot chronologische berekeningen leenen. Ik vrees, dat wij op de vertaling die Fox Talbot van de 7e Gizdhubar-Tablette geeft even weinig vertrouwen kunnen, als op de straks vermelde van zijn hand. Maar hij geeft den geheelen tekst, en dus gelegenheid hem na te rekenen. Niet beter is het met de vertaling der

tablette, waarin men de legende van den Torenbouw van Babel meent te zien, door W. St. Chad Boscawen. Om het verhaal in overeenstemming met het bijbelsche te brengen, moet *Xamit* (hetzelfde als het hebr. חמה) „corruptly (to sin)" beteekenen, en de woorden *utakkira meliksun:* „he made strange their speech", terwijl ze wel niet anders kunnen beduiden dan „he ignored their counsel." Dr. Birch geeft een volledige vertaling van het Opschrift van Darius in den tempel van El-Khargeh (in de oasis van Ammon), waarbij een lithographie van den tekst; Kapt. Prideaux een schets der Sabeesche spraakkunst en Rev. C. D. Ginsburg een artikel aan den babylon. codex van Hosea en Joel (nu te St. Petersburg), vergeleken met den masor. tekst. Een aantal platen versieren ook deze aflevering weder. Er mogen nu en dan zwakke en onwetenschappelijke artikelen in de Transactions voorkomen, zij blijven een hoogst nuttig tijdschrift, en wij hebben reden de belanglooze mildheid te bewonderen die zulk een uitgave mogelijk maakt.

Onder de bekroonde Prijs-verhandelingen, waarvan men niet altijd met zekerheid zeggen kan, of zij „den natuurlijken" dan wel „den geopenbaarden godsdienst raken", door Teyler's verdienstelijk genootschap in 't licht gezonden, neemt die van Dr. Eberhard Nestle, *Die israelitischen Eigennamen nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung*, een niet onwaardige plaats in. Het vraagstuk is van hoog belang, maar de oplossing is geen gemakkelijke taak. Wat uit de beteekenis en samenstelling der israëlietische eigennamen, waarmee hier bepaaldelijk persoons-namen bedoeld schijnen te zijn, voor de geschiedenis van den godsdienst der Israëlieten mag worden afgeleid? Wie dit beantwoorden wil, moet in de geschiedenis van dien godsdienst en van dien der verwante volken, in de kritiek der hebreeuwsche letterkunde en in de hebreeuwsche taalkunde volkomen tehuis, en mag ook in de andere semietische talen en in de algemeene geschiedenis van den godsdienst geen vreemdeling zijn. Heeft Dr. Nestle aan al die vereischten voldaan? In meer dan één opzicht, ja, in sommige niet. In zijn literarische en historische kritiek is hij nog eenige tientallen jaren ten achteren, en de redeneeringen waarmee hij o. a. Kuenen bestrijdt, zijn zeker voor een onpartijdig lezer niet overtuigend.

Ook schijnt zijn kennis van de verwante godsdiensten vrij oppervlakkig, al heeft hij niet geheel verzuimd de assyrische en fenicische, vooral ook de arabische eigennamen met de hebreeuwsche te vergelijken. Maar zijn werk is, naar hijzelf zegt, een *Versuch* en, bedrieg ik mij niet, ook zijn eersteling, en als zoodanig verdient het grooten lof. Had ik mede zitting in den raad van Teyler's oudsten, misschien zou ik ook voor de bekroning gestemd hebben, en zeker ben ik overtuigd, dat men van een jeugdig geleerde, die zooveel goeds levert, veel voor de toekomst mag verwachten.

Na een lezenswaardige Inleiding, die o. a. een leerzaam hoofdstuk over de vorming der namen bij de Semieten, bepaaldelijk bij de Hebreën, bevat, behandelt hij eerst: de godsnamen die in de eigennamen voorkomen, daarna het godsbegrip dat zich in deze eigennamen openbaart. Het eerste deel is in drie onder-afdeelingen gesplitst, naar de drie tijdperken die Nestle in de geschiedenis van den israëlietischen godsdienst wil onderscheiden. De eerste noemt hij naar El Shaddai, de tweede naar Jahve, de derde naar El, Jahve en Elohîm, en in deze laatste worden tevens de eigennamen met Baäl samengesteld behandeld. Het was niet mogelijk ook in de ontwikkeling van het godsbegrip deze drie tijdperken te onderscheiden.

De schrijver heeft ongetwijfeld veel studie van zijn onderwerp gemaakt en een aantal gewichtige feiten helder in 't licht gesteld. Maar in de gevolgtrekkingen die hij daaruit afleidt — en hierop kwam het voornamelijk aan — heerschen een onbepaaldheid en onzekerheid die ons niet veel verder brengen. Van de beteekenis van den naam Jahve wordt in een Naschrift bij een der onderdeelen een geheel andere verklaring gegeven dan in den oorspronkelijken tekst. El is zoowel „appellativname" als „durchaus eigenname" (p. 64), ofschoon degenen die het woord zoo gebruiken nog steeds een donker bewustzijn van dat appellatieve gehad moeten hebben (p. 103). Zoo 't geen eigennaam was, zou men in den oudsten tijd een hoogte van monotheïstisch godsbewustzijn moeten onderstellen, die men zelfs in veel lateren tijd niet bereikt had. Ik geloof niet dat El zonder meer ooit eigennaam is geweest, evenmin als *deva* of θεός, die beide evenzoo gebezigd worden, ook onder de heerschappij van polytheïstische godsdiensten. Het belangrijk

vraagstuk, hoe de namen met אָב, אָח, (אֵם) en עַם samengesteld verklaard moeten worden, wordt wel opgeworpen, maar alleen om te zeggen, dat dit een raadsel is, en geenszins om het op te lossen of zelfs een ernstige poging daartoe aan te wenden. Van de groote overeenkomst der begrippen omtrent de godheid in de fenicische en hebreeuwsche eigennamen (waarop ik o. a. in mijn *Vergelijkende Geschiedenis* p. 518 vgg. met enkele woorden wees) wordt wel gewag, maar voor de historie wordt er geen gebruik van gemaakt. De schrijver schijnt niet te gevoelen dat zij voor zijn theorie aangaande het geheel eenige van den israëlietischen godsdienst noodlottig is.

Behalve bepaalde slotsommen zou ik nog iets anders gewenscht hebben. Dr. Nestle heeft zich alleen beziggehouden met namen, waarin een der namen van den god Israëls voorkomt; want versta ik hem wel, dan moeten ook die met Baël samengesteld, wanneer ze bij jahvistische familiën zooals van Saul of David worden aangetroffen, daartoe worden gerekend. Maar er zijn andere namen, waaromtrent wij gaarne iets vernomen zouden hebben. Ik bedoel niet die van helden uit de legende, die de schrijver met opzet buiten zijn beschouwing heeft gelaten. Ik spreek dus niet van de aartsvaders, van de stamvaders, van Simson, zelfs niet van Barak, maar van namen behoorende aan personen uit den historischen tijd, den tijd toen Jahve reeds de god van Israël bij uitnemendheid was en die deels zeker, deels met waarschijnlijkheid van vereering der zoogenaamd heidensche godheden getuigen, zooals de profeet Gad, Bathshèba', Naomi, Thamar (een dochter van David en eene van Absalom), Amon, enz. In elk geval spreken zulke namen van een vroeger polytheïsme en zijn zij als een overlevering uit een afgesloten tijdperk te beschouwen.

Doch ik wil niet meer vragen, en zoo het mij voorkomt dat Dr. Nestle de gestelde vraag niet volledig heeft opgelost, ik zal de laatste zijn om te loochenen, dat hij tot die oplossing een belangrijke bijdrage heeft geleverd.

Indien wij hier melding maken van het jongste werk van Dr. Martin Schultze, welks volledige titel luidt: *Handbuch der Ebräischen Mythologie. Sage und Glaube der alten Ebräer, in ihrem Zusammenhang mit den religiösen Anschauungen anderer*

Semiten, *sowie der Indogermanen und Aegupter* (Nordhausen, 1876. Prijs *f* 5.—), dan is het alleen om daartegen een ernstige waarschuwing te doen hooren. De mededeeling van den Schrijver in de Voorrede, p. IV, dat hij wil voortgaan op den weg, vroeger door Nork bewandeld, wekt al aanstonds achterdocht. Dat de werken van dezen mytholoog niet slechts verouderd zijn, maar van den aanvang af onbruikbaar waren, omdat de methode niet deugde, vermoedt hij niet, want hij meent dat zij alleen aanvulling behoeven, omdat de schrijver den toestand der voorhistorische beschaving en de „Naturgeschichte der Sage" nog niet kende. Leest men verder, dan blijkt het al spoedig, dat Schultze even weinig vertrouwen verdient als Nork.

De geheele geschiedenis van Israël en zijn godsdienst wordt gereconstruëerd, iets waar wij op zichzelf niets tegen hebben, doch dat alleen door een duchtige bewijsvoering kan worden gerechtvaardigd. Doch van deze laatste geen spoor. Verzekeringen als deze, dat niet de Hebreërs, maar alleen de Levieten in Egypte vertoefden, dat het Mosaïsme van deze laatsten uitging en oorspronkelijk zoowel de eigenlijke Israëlieten en de Judeërs vreemd was, dat de historische Mozes ongeveer ten tijde van David leefde, en meer van dien aard, worden eenvoudig nedergeschreven, zonder eenigen schijn van bewijs.

Aan gewaagde verklaringen en wilde etymologieën geen gebrek. Heber beteekent: toovenaar of duizendkunstenaar en Hebron, de handwerkersstad, moet daarvan worden afgeleid (p. 29). Reeds vroeger hadden wij vernomen, dat Qiryat-arba' beteekenen moest: de stad van zekeren voorjaarsgod Arba', wiens naam met *rabah*, *rabih*, hetgeen dan „lente" beduidt, moet samenhangen. De welbekende Hethieten, de Benê 'Heth, zijn de „Söhne des unterirdischen Grauens". Dat Abrâm een semietische naam is loochent Schultze niet, ofschoon hij hem liever door „Vader der hoogte" of „van den Hoogen (scil. Hemelgod)" dan door „hooge Vader" verklaren zou. Maar oorspronkelijk moet die van een oud-noachischen wortel *barm*, *bram*, *barama*, d. i. „bevestigen, sterken" worden afgeleid (pag. 199) en zoo blijkt hij verwant met „het laat-sanskrit (?) Brahma, d. i. „ziel, geest", van daar „Wereldgeest", waarvan Brahmâ, de scheppende geest van den laat-indischen Trimûrti

een „Erweiterung" is (p. 236). Dezelfde naam verschijnt dan met kleine wijziging in het perzische „Koning Bahrâm" (men weet, dat dit een verbastering is van Verethraghna), en men herkent hem ook in het woord *barmâ*, de borende, der latere indische dialecten. Alles natuurlijk van het oud-noachische *bar-ma*, van welke taal Dr. Schultze een onuitgegeven Glossarium schijnt te bezitten.

Op zulke etymologieën en woeste vergelijkingen past alleen het woord, onlangs door Prof. Blackie van een dergelijk verschijnsel op het gebied der keltische studiën gebezigd: „This is mere Bedlam". Wij maken er den schrijver geen verwijt van, dat hij in sommige historisch gewaande personen slechts mythische wezens zien wil, wat zeker niet zelden het geval is, noch dat hij veel van hetgeen omtrent historische personen verhaald wordt voor zuiveren mythe verklaart, wat nog haast veelvuldiger voorkomt, maar dat hij in het opsporen van al die mythen, in zijn vergelijkingen en verklaringen, zonder eenige methode of kritiek te werk gaat en aan zijn vernuft en fantazie den vrijen teugel viert, ontneemt alle waarde aan zijn boek. Alles wordt dooreengeward: het indogermaansche, het semietische en het egyptische. Het is een heksensabbat van namen en personen, die in wilde vaart voorbijjaagt en waarbij men duizelig wordt. Aan geleerdheid ontbreekt het den schrijver niet, maar dit schijnt nu juist die geleerdheid te zijn, die tot razernij voert, waarvan Paulus volgens het boek der Handelingen ten onrechte door Festus werd beschuldigd. Wij kunnen van het boek niet anders zeggen, dan dat degeen die 't uitleest geen raad weet met zijn tijd, en dat degeen die het koopt bekocht is.

Het werkje van Dr. L. Myriantheus: *Die Açvins oder arischen Dioskuren* (Munchen 1876), verdient zeer de aandacht. De schrijver, een Griek uit Cyprus, is leerling van den onlangs gestorven Haug en doet zijn leermeester groote eer aan. Eén ding heeft hij niet van dezen overgenomen, de vinnigheid tegen degenen met wie hij van meening verschilt. Integendeel, ofschoon hij hun gevoelens soms krachtig bestrijdt, zooals o. a. de bekende dageraads-theorie van Max Müller en een aantal verklaringen van mythen door Kuhn gegeven, hij spreekt

van hen beiden met groote waardeering, men zou zeggen, niet zonder gezwollenheid. Is Jacob Grimm de Atlas, onder de epigonen die op zijn schouders staan (het beeld is zeker niet gelukkig, want zoover ik weet droeg Atlas niet zijn epigonen, maar iets anders op den schouder) nemen Müller, „de met zeldzame universaliteit begaafde grootste Sanskritist van onzen tijd," en Adalbert Kuhn de eerste plaats in. Alleen theologen, filosofen en filologen der oude school moeten het menigmaal misgelden — niet altijd onverdiend trouwens — maar de hoon en spot, die de Schrijver van hen, als dank voor zijn onderzoekingen te gemoet ziet, zullen hem, verzekert hij, het spoor niet bijster maken.

Dr. Myriantheus is een gloeiend voorstander van de vergelijkende methode, en is overtuigd dat door haar alleen de mythen bevredigend en met zekerheid kunnen verklaard worden. Ik geloof het met hem, mits zij ook op haar beurt niet eenzijdig worde en zich aan de historische huwe, mits zij vooral van de willekeur en vernuftsspelingen vrij blijve, die in de oudere methode zoo terecht worden berispt. Ik durf niet verzekeren, dat onze auteur zich daarvan altijd vrijgehouden heeft. Sommige verklaringen steunen op een wat al te luchtigen grondslag Zoo moet de grieksche Hermeias (Hermes) de avondschemering zijn, evenals, volgens Dr. M., de vedische Sârameyas, ofschoon een aantal mythen die de Grieken van dezen god verhalen daarbij onverklaard blijven. Zouden niet in den éenen Hermes-Hermeias zoowel de vedische Sârameyau als hun moeder Saramâ samengesmolten zijn? Want men moet blind zijn om te loochenen dat Hermes ook een wind-god is, evenals Saramâ, naar de juiste verklaring van dit mythische wezen, ook door Dr. M. gehandhaafd. Nu en dan, waar sommige mythen zich niet naar zijn theorie willen plooien, worden zij kortweg als latere uitvindingen of verbasteringen ter zijde gesteld, juist hetzelfde wat de Schrijver in de filologen der oude school berispt. Zoo bijvoorbeeld de mythe, dat de Açvins aan het offer het hoofd weder hebben opgezet, waarin de vermelding van het offer zeker jong is, doch die in haar geheel wel oud kan zijn. Zijn de Açvins werkelijk de morgenschemering, dan kan men van hen zeer goed zeggen dat zij aan den hemel of den horizont het afgeslagen hoofd, de zon, weder opgezet hebben. Mis-

schien kan hetzelfde gezegd worden van de voorstelling, dat een der Dioskouren sterfelijk, de ander onsterfelijk zou zijn, die Dr. M. aan de onwetendheid omtrent de oorspronkelijke beteekenis dezer goden toeschrijft. Zoo maakt men het zich al te gemakkelijk. Ook kunnen wij sommige verzekeringen van den Schrijver niet zonder voorbehoud aannemen. Hoe kan iemand, bijvoorbeeld, beweren: de natuurmensch heeft zich nooit voorgesteld, dat de zon 's avonds sterft, terwijl daarvan niet één, maar honderde voorbeelden kunnen bijgebracht worden? Is het juist, de mythen beeldspraak van den natuurmensch te noemen, terwijl toch ook de schrijver ze als uitdrukkingen van zijn geloof beschouwt? En als hij zegt, dat de babylonische mythe van Istars hellevaart (volgens hem in 't Akkadisch voor ons bewaard!) aan den mythe van Demeter nauw verwant is, dan zal ik dat niet loochenen, maar dan zou ik toch gaarne de gronden weten waarop dit beweren rust.

Maar al deze opmerkingen en aanmerkingen nemen niets weg van den lof, die aan deze over 't geheel echt wetenschappelijke en degelijke studie toekomt. De verklaring van Dr. M. komt hierop neder: de ouders der Açvins, Vivasvat en Saranyû verpersoonlijken den hemel en den nacht. Van de tweelingsparen die Saranyû ter wereld brengt moet het eerste, de Açvins, de morgenschemering, het andere, Yama en Yamî, de avondschemering vertegenwoordigen. Op het laatste punt koester ik nog sterke twijfelingen, vooral met het oog op den mythe van Yima in 't Avesta. Maar voor de hoofdzaak, de bepaling van de beteekenis der Açvins heeft onze auteur zeer krachtige bewijzen aangevoerd, en alles wat omtrent hen verhaald wordt daarmee op vernuftige en natuurlijke wijs in overeenstemming gebracht. Zonder te beweren, dat hij alle moeilijkheden opgelost en alle vragen beantwoord heeft, zonder nog zijn verklaring als de eenig mogelijke aanstonds over te nemen, moet ik erkennen dat zij veel aantrekkelijks heeft en een ernstig onderzoek verdient. Wat er, mijns inziens, tegen pleit is vooreerst de moeilijkheid, om zich een zoo vluchtig verschijnsel als de morgenschemering, die toch ook altijd één is, al behoort zij deels tot den nacht en deels tot den dag, als een paar tweelingen te denken; meer nog dit dat Leda, de moeder der Dioskouren, ongetwijfeld dezelfde is als Leto, de

moeder van het tweelingspaar Apollo en Artemis, zoodat het moeilijk valt de mythen niet als oorspronkelijk dezelfde te beschouwen. Hoe dit zij, wanneer de verklaring van Dr. Myriantheus juist is, dan doet hij zeker verkeerd met de mythen van Amphion en Zethos, en van Romulus en Remus te vergelijken, want deze zijn van geheel anderen aard, en de helden daarvan, met hun uitgewerkte geschiedenis, kunnen zeker de rasvoorbijgaande morgenschemering niet verbeelden.

Het boekje bevat nog een aantal uitweidingen, die aan juiste opmerkingen rijk zijn. Ik vermeld alleen de gelukkige bestrijding van de meening, dat overal waar in den Veda van den oceaan of de zee (samudra) sprake is, de hemel-oceaan gemeend wordt, omdat de vedische Hindûs den werkelijken oceaan niet kenden. De schrijver meent terecht, dat zij dan nooit op den hemel dit beeld hadden kunnen toepassen, en haalt verscheiden plaatsen aan, waar *samudra* niet van den hemel-oceaan verstaan kan worden.

Hoe men ook over het rezultaat van het hier geleverd onderzoek moge denken, wij mogen het werkje van Dr. Myriantheus als een belangrijke bijdrage tot de vergelijkende Mythologie begroeten.

Dr. Ernst Trumpp, de geleerde kenner van den godsdienst der Sikhs, heeft een nieuwe bijdrage tot de kennis van die secte en haar stichter geleverd in een akademische Rede, getiteld: *Nanak, der Stifter der Sikh-Religion* (Munchen, 1876). Nadat de Sikhs, die in den Panjâb (het gebied der vijf, vroeger der zeven stroomen) wonen, door de Engelschen onderworpen waren en zich tijdens den grooten opstand hun getrouwe bondgenooten getoond hadden, werd Dr. Trumpp door het Britsch bestuur derwaarts gezonden, om de heilige oorkonden en de letterkunde van Nânaks volgers te verzamelen en te bestudeeren. Destijds vond hij daar omtrent de levensgeschiedenis van den Guru niets dan late en ongeloofbare berichten. In een hem later in Europa toegezonden verzameling ontdekte hij een ouder levensbeschrijving, waarvan hij hier den hoofd-inhoud mededeelt. Het blijkt echter, dat ook deze uit onbeduidende en vervelende wonderverhalen bestaat, waarvan zelfs de helft niet op historischen grondslag steunt, zoodat wij ook hieruit de ware lotgevallen van Nânak niet leeren kennen.

Gelukkig vergenoegt de redenaar zich niet met dit verslag. Uit de zekerder bron, den Bijbel der Sikhs, het Granth, dat o. a. de eigen gedachten van Nânak, in Hindûi-verzen uitgedrukt, bevat, put hij een schets van diens stelsel. Het is niet oorspronkelijk, maar meestal gevolgd naar dat van zijn voorgangers, Kabîr en andere Bhagats. Hij zelf schijnt als dichter en wijze niet veel beteekend te hebben, want het onbeduidendste in 't geheele boek is juist dat wat van hem afkomstig is, maar het volk stelde hem zeer hoog en geloofde hem als hij zich voor den waren Guru uitgaf. Een nieuwen godsdienst heeft hij niet willen stichten, maar wel een gewone hindûsche secte.

Het godsbegrip is pantheïstisch, zooals men dat in Indië kan verwachten, maar in de bijzondere uitwerking wordt daarvan aanstonds afgeweken en treedt het theïsme weer te voorschijn. Nânak verklaart zich volstrekt niet tegen het polytheïsme, maar hij neemt het geheele hindûsche pantheon over; alleenlijk worden de goden in rang verlaagd. Ook is hij Hindû gebleven en heeft volstrekt niet gepoogd, zooals men wel meent, het Hindûïsme en Mohammedanisme te vereenigen. Slechts de aanhangers van het Sûfisme, dat zelf in Indië ontstond en zich vandaar naar het Westen verbreidde, sloten zich bij hem aan. Zelfs hebben de latere Guru's soms hun eigen godheid, zooals K*r*sh*n*a, dien zij boven allen vereeren. Bij het volk is van het pantheïsme niets dan het monotheïsme gebleven, en van lieverlede werd in de praktijk het polytheïsme opgegeven.

In al de hervormingen der jongste eeuwen in Indië ziet Trumpp niet anders dan herlevingen van het verjaagde Buddhisme, op pantheïstischen grondslag gevestigd. Althans ook in den godsdienst der Sikhs wordt hetzelfde doel als in het Buddhisme nagejaagd, al wordt daarvoor een ander middel aangewezen dan het kloosterleven. Een der kenmerken van Nânaks leer is juist zijn afkeer van de monniken-moraal. Om aan de ellenden van het bestaan en de voortdurende wedergeboorte te ontkomen, wordt de naam van Hari (Vish*n*u, K*r*sh*n*a) en volkomen onderwerping aan den Guru als voldoende beschouwd. Het noodwendig gevolg van deze leer was een menschenvergoding, die alles overtrof wat elders van dien aard

voorkomt, en waartoe de stichter der secte zelf aanleiding schijnt te hebben gegeven. Volgens Dr. Trumpp is het dus verkeerd te spreken van de verheven moraal der Sikhs. Zij is integendeel zeer alledaagsch.

Evenmin als de Buddha hief Nânak de caste op, maar hij predikte bevrijding aan allen. Eerst later werd de oud-hindûsche instelling onder de Sikhs afgeschaft. Elke opvolger van den Guru benoemt den zijnen, doch ten laatste werd het ambt erfelijk en begon men Nânak zelven als een avatâr, een aardsche gestalte van den hoogsten god te vereeren.

Na deze schets, waarvan wij hier de hoofdtrekken mededeelden, verhaalt de Schrijver de lotgevallen der secte en de daden harer Gurus tot op den dood van Gôvind Singh in den aanvang der 18e eeuw. Hebben de Sikhs hun doel, de omverwerping der mohammedaansche heerschappij, niet geheel bereikt, zij hebben krachtig bijgedragen tot haar val. Nu is hun secte zelf in verval en schijnt het oude taaie Hinduïsme haar langzamerhand te verdringen.

C. P. T.

ISRAËLIETISCHE GODSDIENST.

De bladzijden, die in deze aflevering nog beschikbaar zijn, wensch ik te gebruiken voor eene „Selbstanzeige". In Deel VI van de 2de reeks der *Verslagen en Mededeelingen* van de Kon. Academie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, is eene bijdrage van mijne hand opgenomen over de mannen der Groote Synagoge. Zij strekt tot aanvulling en verbetering van hetgeen ik in mijn *Godsdienst van Israël*, Deel II: 214—218 had geschreven, zoodat een kort overzicht van haren inhoud den lezers van dat werk wellicht niet ongevallig zal zijn.

„De mannen der Groote Synagoge" worden ééne enkele maal in de Mishna (*Pirke Abôth* I: 1, 2), herhaaldelijk in de Gemara's en in den Midrash vermeld. Dáár staan zij, als dragers der overlevering, tusschen de profeten en Antigonus uit Socho in; hier worden onderscheidene verordeningen betreffende de heilige schriften, het ritueel enz. van hen afgeleid.

Op grond van deze berichten namen de middeleeuwsche

Joodsche leeraars algemeen aan, dat er van de 5de eeuw v. Chr. af een lichaam, de Groote Synagoge (of Cenéseth) genaamd, had bestaan, en betoonden zij zich geneigd, aan die corporatie zeer grooten invloed op de ontwikkeling van den Joodschen godsdienst toe te kennen. Hun gevoelen werd, in de 16de eeuw en later, door de Christelijke theologen overgenomen, o. a. door Joh. Buxtorf. Het vond evenwel ook bestrijding, b.v. in ons vaderland bij Alting, Burman, Camp. Vitringa en Witsius. Belangrijker dan hunne soms los daarheen geworpen bedenkingen is de rechtstreeksche aanval op de traditie, in de *Diatribe de Synagoga magna* van den Herbornschen Hoogleeraar J. E. Rau (1726). Hij en Aurivillius (1774) beheerschten in de vorige eeuw de publieke opinie over dit onderwerp, die dus over het algemeen zeer negatief was.

Nu is dat anders geworden. Uit de hedendaagsche literatuur over de geschiedenis van den na-exilischen tijd zou men opmaken, dat aan het bestaan en de gewichtige werkzaamheid der „Groote Cenéseth" niet kan worden getwijfeld. De overeenstemming daaromtrent wordt door de jongste schrijvers (Graetz, Bloch enz.) opzettelijk geconstateerd.

Intusschen blijkt, bij nader onderzoek, dat die overeenstemming veel geringer is dan zij schijnt. Men is het eens over den naam, volstrekt niet over de zaak — noch over de samenstelling, noch over de attributen, noch over den duur van „de groote cenéseth". Ieder vormt zich daarvan zijne eigene voorstelling, en het is lang niet zeldzaam, dat die des éénen tegenover die van den ander staat. Dit wordt in mijne verhandeling uit de stukken zelve aangetoond Wij zijn dus nog niet, waar wij wezen moeten: een nieuw onderzoek is dringend noodig.

Van twee dingen één: „cenéseth haggedola" is òf een werkelijk gedragen òf een later bedachte naam. Ook dit laatste moet als mogelijk worden erkend. De naam kan wel ouder zijn dan de Mishna (200 n. Chr.), maar komt toch in vroegere geschriften, b. v. in de Apocriefen en bij Josephus, niet voor. Het is dus zeer denkbaar, ja zelfs niet onwaarschijnlijk, dat hij eerst later — lang na de 5de eeuw v. Chr., waarin de overlevering „de groote cenéseth" plaatst — is opgekomen Niets verhindert ons, dit voorloopig aan te nemen, behoudens onze bereidwilligheid om de andere mogelijkheid als wer-

kelijk te erkennen, zoodra het blijkt dat daartoe termen zijn.

Wat heeft dan de auteur der benaming *cenéseth haggedola* bedoeld? Blijkens de woorden zelve stond hem voor den geest ééne bepaalde, groote (d. i. talrijke of belangrijke) godsdienstige samenkomst. Dat hij zou hebben gedacht aan een soort van staatsraad of aan een collegie van Schriftgeleerden — zooals thans vele geleerden zich „de groote cenéseth" voorstellen — is, indien al mogelijk, dan toch hoogst onwaarschijnlijk.

Doch nu is er werkelijk, in het jaar 444 v. Chr. of daaromtrent, te Jeruzalem zulk eene „groote godsdienstige vergadering" gehouden, die in *Neh.* VIII—X uitvoerig beschreven wordt (verg. mijn *Godsd. van Israël* II: 130 verv.). Den auteur der benaming waren die hoofdstukken zeker bekend: moeten wij niet aannemen, dat hij aan de daar geteekende samenkomst gedacht en die *cenéseth haggedola* genoemd heeft?

Zonder twijfel. Uit een aantal plaatsen van de Gemara's en van den Midrash blijkt ten duidelijkste, dat de identiteit van *cenéseth haggedola* en de plechtige vergadering van *Neh.* VIII—X niet in vergetelheid was geraakt. Ook de berichten over het getal van „de mannen", die de eerstgenoemde uitmaakten, vinden in die hoofdstukken hunne verklaring.

Zoo is dan „de groote cenéseth" toch als een historisch feit te erkennen? Inderdaad, dit zou het geval zijn, indien de Talmudische leeraars aan *Neh.* VIII—X getrouw bleven. Doch zij maken van „de groote cenéseth" iets gansch anders dan ons in het boek *Nehemia*, en daar naar waarheid, geteekend wordt. Zij is voor hen niet eene wet-ontvangende, maar eene wet-gevende vergadering. Dit verschil is niet te vereffenen; alle daartoe aangewende pogingen zijn mislukt en — konden ook onmogelijk slagen. De Talmudische „groote cenéseth" is eene onhistorische voorstelling, eene transformatie van de samenkomst, die, onder Ezra en Nehemia, het volledige Mozaïsche wetboek aannam.

De laatste bladzijden der verhandeling zijn aan de nadere toelichting en aan de handhaving van dit resultaat gewijd.

Men kan tegenwerpen, dat reeds in de Mishna „de groote cenéseth" anders wordt opgevat, wanneer daar Simeon de Rechtvaardige (200 of volgens anderen 300 v. Chr.) tot hare overblijfselen wordt gerekend: de auteur der Mishna kan toch

niet hebben gemeend, dat een der in 444 v. Chr. aanwezigen in het jaar 300 of zelfs eene eeuw later nog in leven was?! Ik antwoord, 1° dat die auteur de benaming *cenéseth haggedola* niet uitgedacht en wellicht reeds, evenals velen na hem, in den gewijzigden zin gebruikt heeft; 2° en vooral, dat, volgens de Talmudische chronologie — de eenige. die hier in aanmerking komt — Simeon tijdgenoot was van Alexander den Groote en de Perzische periode slechts 52 jaren heeft geduurd, zoodat de betrekking, die de Mishna tusschen Simeon en „de groote cenéseth" stelt, niets vreemds heeft.

Men kan verder vragen, of het wel aangaat, aan de Talmudische berichten over „de mannen der groote cenéseth" en hunne veelzijdige werkzaamheid alle geloof te ontzeggen, en dat terwijl het historisch onderzoek leert, dat de hun toegeschreven verordeningen inderdaad zeer oud zijn? Ik antwoord hierop vooreerst met eene nadere opheldering van de door mij uitgesproken negatie. De bedoelde verordeningen kunnen zeer wel tot de 5de of 4de eeuw v. Chr. opklimmen; maar dat was ook door mij niet geloochend. Ik had alleen ontkend, dat er toen een lichaam bestond, *cenéseth haggedola* geheeten, dat wetgevenden arbeid verrichtte. Ten andere doe ik opmerken, dat de onhistorische voorstelling van „de groote cenéseth" één onderdeel is van de wezenlijk onjuiste opvatting van het verleden, waarin de Talmudische leeraars bevangen zijn. Zij antedateerden de heerschappij van hunne eigene voorgangers, de Sopherîm, en kenden hun reeds lang vóór den val van Jeruzalem (70 n. Chr.) de macht toe, die zij eerst daarna verkregen hebben. Wat zij aan „de groote cenéseth" toeschrijven, dat is in waarheid door de oudere Schriftgeleerden tot stand gebracht Hen moeten wij in de Talmudische berichten voor „de mannen der groote cenéseth" in de plaats stellen. De fout van Jost, Derenbourg, Schürer (vroeger ook van mij zelven) bestaat niet hierin, dat wij aan de Schriftgeleerden in de 5de en volgende eeuwen v. Chr. de leiding der ontwikkeling hebben toegekend, maar hierin, dat wij meenden, dit gevoelen in den Talmud terug te vinden. Daar staat iets anders, en wat er staat, is niet waar.

A. K.

MYTHEN IN HET OUDE TESTAMENT. [1])

III.

Een tweede vereischte voor dergelijke onderzoekingen is, dat de Schrijver een verstandig gebruik van de taal make. „Eine der zuverlässigsten, aber ebenso der heikelsten Quellen der hebräischen Mythosforschung ist, ebenso wie der arischen, die Sprache selbst", schrijft Goldziher [2]). In meer dan één opzicht kan de taal op het spoor der oude mythen leiden. Etymologisch, in verband met gewone en eigennamen; en poëtisch, in verband met figuurlijke uitdrukkingen, die nog bij de latere dichters voorkomen. Gaan wij thans na, hoe de Schrijver van den „Mythos b. d. H." het etymologisch gedeelte van zijne taak opgevat en volbracht heeft.

Hij ontveinst zich de bezwaren niet, waarmee hij bij het etymologiseeren, vooral van de gewone namen, te kampen heeft. „Der hebräische Sprachschatz, welcher in den Büchern des Alten Testaments vorliegt, umfasst auch nicht einmal annähernd die Fülle des althebräischen Sprachmaterials." Zonder twijfel. Dientengevolge is onze kennis van de Hebreeuwsche taal, vooral wat den oorsprong en de oudste beteekenis der woorden betreft, zeer gering. Men kan het hier dikwerf tot zeer vernuftige gissingen, maar zelden tot zekerheid brengen. Slechts dan wanneer het ook uit andere omstandigheden dan uit de voorgestelde afleiding blijkt, dat het een of ander woord aan een mythisch spraakgebruik ontleend is, zal men in dezen zich zelven en anderen kunnen bevredigen. Een paar voorbeelden, aan onze eigen taal ontleend, zullen dit duidelijk maken. Ons Ned. woord *vrouw* hangt nog samen

1) Zie blz. 188 verv. 2) S. 28.

opheft), en *hooge landstreek* beteekent. In plaats dus van bij den eigennaam שְׁכֶם aan den mythischen Morgenstond te denken, kunnen wij ook hier het begrip *opgaan* vasthouden [1]), ten gevolge waarvan de schaker van Dina geen personificatie van een natuurverschijnsel, maar van een stad of gebied wordt, dat om zijn hooge ligging Sĕchem (Sichem) genoemd werd, gelijk ook Gen. XLVIII, 22 schijnt aangeduid te zijn.

Men versta mij wel. Ik beweer niet, dat de door mij gegeven etymologie de juiste zou wezen. Van zekerheid kan hier geen sprake zijn. Maar gissing tegenover gissing. Wil Goldziher zijne woordverklaring als proeve laten gelden, dan kan zij als zoodanig dienst doen. Maar hij schijnt inderdaad te meenen, dat hij eene ontdekking gedaan heeft, die boven allen twijfel verheven is en waarop hij een ganschen Sichemmythus kan bouwen. Zie ik wel, dan heeft hij hiertoe het recht niet. Ook pleit eigenlijk het verhaal Gen. XXXIV, waarin hij die mythe vertolkt ziet, niet vóór hem.

Men vindt in de Grieksche mythologie twee voorstellingen; de ééne is: Apollo bemint Daphné [2]), de andere: Eos bemint Kephalos [3]). De bedoeling der eerste is: de Zon trekt den dageraad tot zich, de bedoeling der tweede: de dageraad vereenigt zich met de Zon. Het laatste komt hier alleen in aanmerking. Is de opvatting van het aangehaalde Hoofdstuk door Goldziher juist, dan hebben de oude Hebreën den zonsopgang als een gevolg van de verliefdheid van het Morgenrood op den zonnegod beschouwd, of, gelijk G. het uitdrukt: „der Hebräer hat gesagt, dass die Morgenröthe die Sonne an sich reisst und mit ihr eins wird" [4]). Doch al is er een en ander in Gen. XXXIV, dat deze opvatting zou kunnen begunstigen, het geheel pleit er toch niet voor. Vooral de wraakoefening van Jacobs zonen over de schaking hunner zuster is er niet mee in overeenstemming. Zij brengen haar, volgens het verhaal, terug en dooden Sichem. Dit beteekent,

---

1) Ook het verwante Arab: takam bet. *weg* van *opgaan*, *gaan*.
2) M. Müller Essays II, 144.
3) M. Müller Ess. II, 78.
4) S. 145.

gelijk G. meent, dat de zon (Dina) weer verdwijnt, „während die Abendröthe wieder selbstständig hervortritt, um die Herrschaft der Nacht einzuleiten". Hoe komt hier nu op eens „die Abendröthe" bij, terwijl toch van het Morgenrood sprake was? Om dit goed te begrijpen, moet men in het oog houden dat volgens G. avondrood en morgenrood voor den Hebreër identisch zijn. Maar dit is bepaald onjuist. Wel hadden de Israëlieten één woord voor morgen- en avond*schemering* (נְשֶׁף) [1], maar het morgen*rood* noemden zij met een naam (שַׁחַר), die nooit het *avondrood* aanduidt. Zij onderscheidden ze dus stellig zeer wel, gelijk ook in den aard der zaak ligt. Doch stel zelfs dat Sichem, die eerst Morgenrood was, eensklaps weer Avondrood kan zijn — wat bedoelt G. dan met zijn „wieder selbstständig hervortreten"? Hij wordt immers nog vóór Dina's wegvoering vermoord! Wel verre dus van, gelijk G. meent, de heerschappij van den nacht in te leiden, is het Avondrood reeds verschenen en verdwenen, als de Zon — want „das entreissen der Schwester ist nichts anderes als das Verschwinden der Sonne" — nog niet eens in het Westen is ondergegaan.

Uit het bovenstaande blijkt reeds, dat ook de etymologie der eigennamen, ofschoon niet zoo gevaarlijk als die der gewone namen, met de noodige voorzichtigheid beoefend moet worden. Zonder twijfel is, gelijk G. zich uitdrukt, „in den Eigennamen noch manches alte Sprachgut erhalten, das uns sonst nicht vorkömmt". Gelijk bij ons de namen der dagen en menige plaatsnaam nog godennamen bevatten, zoo is overal, ook bij Israël, in de latere eigennamen menige mythe bewaard gebleven. Het spreekt echter vanzelf dat niet *alle* eigennamen zonder onderscheid oorspronkelijk goden aanduidden. Nog wel andere omstandigheden dan mythische personificatie en godsdienstige vereering hebben oudtijds, gelijk nu, zulke namen in het leven geroepen. Wodan, Thio, en Thor of Donar zijn Duitsche godsnamen geweest, maar Reinhard en Hendrik niet. Eersel, Helvoet en Woensdrecht zijn waarschijnlijk naar goden genoemd; maar onze meeste plaatsnamen hebben een anderen

1) Zie mijn Commentaar op Job (2e Uitg.), blz. 61.

oorsprong. Wie in den trant van het Oeralindabôk bij Vlissingen aan Ulysses en bij Zierikzee aan Circe wilde denken, zou zich eenvoudig bespottelijk maken. Doch het is niet onmogelijk, dat iemand, die in latere dagen, als de Nederlandsche taal tot het verleden zal behooren, van Bato, Friso en Gruno leest, daarbij aan oude goden van Batavieren, Friezen en Groningers gaat denken, omdat hij onbekend is met het feit dat wij hier slechts met collectieve personificaties van jongeren datum te doen hebben.

Ik herinner dit slechts om op de voetangels en klemmen te wijzen, die de etymologische paden moeilijk begaanbaar maken. De naam moet al heel sprekend en het mythisch gehalte van daarmee verbonden verhalen al heel duidelijk zijn, zal men de zekerheid hebben, dat men zich niet vergist. Dit is bijv. bij den naam Simson het geval, waarbij alles aan den zonnegod doet denken [1]). Maar ik geloof niet, dat in het O. T. een tweede, even onbetwistbare proeve van Hebreeuwsche mythologie is te vinden, waarin de naam en de overleveringen zoo doorzichtig zijn. Gaarne geef ik echter toe dat ook de namen Abram (*hooge vader*) en Sarai (*vorstin*) een mythischen klank hebben. Isak, *de lacher*, is niet zoo duidelijk [2]). Ook de omstandigheid, dat hij op zijn ouden dag blind wordt, beslist niet Dat Josef, de *vermeerderaar*, *vruchtbaarmaker*, den regen, en Rachel, *het schaap*, de regenwolk, kunnen beteekend hebben, moet worden toegestemd, al blijkt het ook niet voldoende uit de bijbelsche verhalen, dat dit stellig het geval is geweest. Zeer vernuftig en der overweging waard is vooral de etymologische studie over Levi [3]). Men herinnert zich, dat ook onder ons door Prof. Land [4]) en Prof. Kuenen [5]) veel over dezen naam in het midden is gebracht. Eerstgenoemde heeft het bestaan van een *stam* Levi in twijfel getrokken, en de *benê Levi* als eene godsdienstige partij beschouwd. Gaat de etymologie van Goldziher op, dan worden daardoor de argumenten van Kuenen tot bestrijding van

1) Vgl. Kuenen, G. v. I. I, 305, Oort, B. v. J. II, 203 verv. — Nöldeke stemt dit echter niet toe, Unt. 175, 185.

2) Zie beneden blz. 262 v. 3) S. 211 f.

4) Godg. Bijdr. van 1866, bl. 426. Later in den Gids van 1871 blz. 243.

5) Theol. Tijdschr. III, 485 v. VI, 628 verv.

die hypothese bevestigd. Naast Levi plaatst hij Leviathan, den bekenden naam der vliegende slang in het O. T. [1]). Hij betoogt dat dit laatste woord slechts een verlengde vorm van het eerste is, zoodat ook Levi *slang* beteekent. Men hechte daarbij echter niet aan het kruipende dier van dien naam, maar aan den *bliksem* en de *donderwolken*, die in alle oude godsdiensten zulk eene rol spelen [2]) en waarvan ook in het oudste Jahvisme nog de duidelijke sporen gevonden worden [3]). Het verdient misschien de aandacht, dat juist die stam, welke aan den dienst van den Dondergod verbonden werd, ook den naam van het symbool zijner heerlijkheid draagt. Hoe dit zij, de naam Levi schijnt op eene personificatie en vergoding van den bliksem als Groote Slang of Draak te wijzen: „eine Schlange, welche die Sonne verschlingt, eine Gewitterschlange, gegen welche die Sonne mit ihren Strahlen ankämpft" [4]). Met genoegen zal men verder ontwaren, dat Goldziher bij de verklaring van de overige Hebreeuwsche stamnamen niet, als Kohler in *Der Segen Jakobs*, „met één enkelen sleutel al de sloten heeft willen openen" [5]). M. a. w. hij heeft hier en daar begrepen, dat ook andere dan theologische of mythische verschijnselen aanleiding tot het dragen van zekere namen gegeven kunnen hebben. Omtrent Issaschar schrijft hij: „Jissâsekhâr ist, wenn wir den Namen wörtlich übersetzen, etwa der Taglöhner. Ich kann sie... nicht als mythische Benennung ansehen" [6]). Desgelijks oordeelde reeds voor eenige jaren Kuenen, die er nog bijvoegde: „wij hebben het daarvoor te houden dat Issaschar oorspronkelijk een scheldnaam is, door de overige stammen gegeven, en gelijk het pleegt te gaan,

---

1) Jes. XXVII: 1. Job III: 8. Men denke op deze laatste plaats niet aan eclipsen, maar met Goldziher en Baudissin, Studien zur semit. Religionsgeschichte I, 285, aan onweders, die de „dagverwenschers" geacht werden te kunnen oproepen. Vgl. Deut. XVIII: 10. Lev. XIX: 26.

2) Zie Schwartz, Der Ursprung der Mythologie, S. 55 f.

3) Zie Kuenen, G. v. I. I, 49. Tiele, Vergelijkende Gesch. 548. Hoekstra, Theol. Tijdschr. IV, 125.

4) De etymologie van Levi, die Gen. XXIX: 34 wordt gegeven (van לוה *aanhangen*), waaraan Kuenen (Th. Ts. VI, 649) nog hecht (anders V, 293), schijnt wel wat gekunsteld, en uit latere betrekkingen der Levieten voortgevloeid, vgl. Num. XVIII: 2, 4.

5) Kuenen, Theol. Tijdschr. V, 291. 6) S. 203.

ook later door het gebruik gehandhaafd, hoewel toen natuurlijk anders opgevat" [1]). Geheel in overeenstemming met hetgeen Kuenen t. a. p. en Ewald opmerkten, is ook G.'s gevoelen over Ephraïm: „der Name Efrajîm ist unserer Ansicht nach ursprünglich nicht Personenname, sondern Volks- und Nationalname" [2]). Jammer slechts dat onze Schrijver bij zijne verklaringen van namen niet overal dezelfde bezadigdheid betracht. Want het kan niet ontkend worden, dat zijn boek ontsierd wordt door een aantal onmogelijke gissingen, die op zich zelve niet zoo bedenkelijk zouden zijn, als hij er slechts niet eene gansche mythologie uit samenstelde. Hij etymologiseert er dikwijls maar op los, ook wanneer hij geen grond meer onder de voeten heeft. Geen wonder dat hij zelf vaak weinig zeker van zijn zaak is. „Jefeth", schrijft hij S. 153 over Noach's derden zoon, — „Jefeth bedeutet der Schöne, Glanzvolle, (wenn dieser Name mit Jâfe zusammenhängt), oder der sich Ausbreitende (wenn man das Stammwort pâthâ festhält), oder auch der Eröffnende (wenn man mit Gesenius und einigen Spätern die Lautverwandtschaft dieses Verbums mit pâthach urgirt); in jedem Falle aber ist er ein Sonnenname". Wie heeft ooit iets dergelijks gehoord? Is 't niet of de Schrijver zich tot taak heeft gesteld, het koste wat het wil, een mythe te vinden? Zeer onnauwkeurig is ook hetgeen hij, S. 124, over Rebekka schrijft: „Der holländische Religionshistoriker C. P. Tiele sieht in diesem Namen eine Benennung der fruchtbaren, fetten Erde, und diese Ansicht hat in der Etymologie des Wortes einigen Anhalt". Ondanks dat „einigen", hetgeen op een minimum van geloof aan de juistheid dezer afleiding wijst; ondanks de verzekering, dat deze opvatting van Dr. Tiele voor zijn gevoel „wenig ansprechendes" heeft (hetgeen trouwens heel weinig ter zake doet), — wordt nu toch maar steeds van de „etymologische Richtigkeit" dezer verklaring als van een bewezen feit gewaagd en gebruik gemaakt. — Ongerijmd — ik kan geen zachter woord vinden — is ook hetgeen aangaande Noach beweerd wordt [3]). More Veteris Testamenti et majorum verklaart G. dien naam door *Rust*, met de toelichting, dat hij zoo heet als

1) Theol. Ts. V, 293. 2) S. 342. 3) S. 151 f., 307.

echte Zonneheld, „ein Product des siegenden Solarismus, des ackerbauenden Lebens". Wij herinneren ons echter, dat hij elders in de namen, die beweging aanduiden, sporen van den jongeren zonnedienst terug vindt [1]); men zou dus verwachten, dat bij tegenstelling iemand, die Rust heet, als Vertegenwoordiger van den Nacht werd aangemerkt. „Ja", zegt G., maar „die Tagessonne wird der Gehende, Laufende, Wandernde genannt. Noach ist die Abendsonne, wie sie sich zum Untergange vorbereitet, die Ruhende". Bedekt Noach zich, dan wil dat zeggen: „die untergegangene Sonne ist die Nacht über in ein verdeckendes Kleid gehüllt". Maar let wel! Straks neemt Cham zijn kleed weg, dat is weer: „des Morgens wirft die Sonne die Kleidung ab und wird sichtbar, Licht und Glanz verbreitend". In deze laatste woorden wreekt zich de exegese over het geweld, haar hier door Goldziher aangedaan. Met al zijne kunstenarijen kan hij toch niet verhoeden, dat Noach ten slotte niet slechts de ondergaande Avondzon, maar ook de opgaande Morgenzon, of „die Tagessonne" wordt. De zonderlinge onderscheiding van die twee zonnen was niets dan een uitvlucht; maar zij redt den Schrijver niet. Bovendien zou ik hem wel eens willen vragen, of de opmerkingen van Ewald en Dillmann [2]) betreffende de onwaarschijnlijkheid der verklaring van נֹחַ door *Rust* zoo ongegrond zijn; dat hij ze niet eenmaal der vermelding of wederlegging waard acht? Is het niet aannemelijk, dat men eerst later den eigennaam met נוּחַ, *rusten* in verband heeft gebracht, daar die naam zelve nooit met eene vau wordt geschreven [3])?

Gebrekkig is ook de etymologie van vele andere namen, bepaaldelijk van diegene, welke, volgens Goldziher, de Zon zullen aangeduid hebben. Aser, Dan, Dina en Zilpa zijn zonnegodheden, omdat zij oorspronkelijk *de gaande* beteekenen [4]). Stel echter dat dit laatste juist is, dan ziet men nog niet in, dat het begrip *gaan* uitsluitend aan de zon doet denken. Want al bepalen wij ons alleen tot den hemel — en wie be-

1) Vgl. S. 140, 142. 2) T. a. p. S. 128.

3) Van hetgeen Lenormant in zijne Premières Civilisations ter verklaring van den naam Noach heeft bijgebracht (zie Theol. Tijdschr. VIII, 447), nam G. ook geen kennis.

4) S. 140 ff.

wijst dat de namen daaraan ontleend zijn? — dan „*gaan*" immers de maan en de planeten evenzeer. G. merkt zelf op, dat ook de maan Job. XXXI: 26 הֹלֵךְ heet, ja dat haar naam יָרֵחַ met אָרַח, *gaan*, en אֹרַח, *pad*, in verband staat [1]). Maar vooral schijnt twijfelachtig, of in die vier namen wel werkelijk het begrip *gaan* ligt. Velen nemen, op grond van Gen. XXX: 13 aan, dat Aser *de gelukkige* of *gelukaanbrengende* zou zijn [2]). Goldziher wil die verklaring niet laten gelden. „Die Sprache bildet nicht in unmittelbarer Weise Ausdrücke für solche ethische Begriffe", zegt hij: „diese Bedeutung des Stammwortes (glücklich sein) ist nur eine secundäre". Men zou willen vragen, of het begrip geluk zoo „ethisch" is, en waarom de secundaire beteekenis bij het noemen van een god volstrekt onmogelijk geacht moet worden? Immers staat het nog niet a priori vast dat Aser in den *aller*oudsten tijd is ontstaan, toen de woorden nog een primitieve beteekenis hadden. Integendeel, dat is hier juist het *per etymologiam demonstrandum*. Maar al nemen wij ook dit aan, dan volgt uit de verwerping der besproken opvatting nog niet, dat Aser *de gaande* beteekende. Evenals bij *Ashera* [3]) zou ook de vertaling: *de rechte*, in aanmerking kunnen komen. Tot mijn verbazing bespreekt Goldziher zelfs de mogelijkheid daarvan niet, want het staat bij hem vast, dat *gaan* de grondbeteekenis is, eigenlijk omdat hij naar „gaande" zonnen zoekt. Toch is dit niet zoo zeker als hij meent. Gesenius e. a. wijzen op de overeenkomst tusschen אשר en ישר, en leiden daaruit af dat het begrip van *rechtheid* primitief is, en het laat zich inderdaad zeer wel denken dat zich daaraan dat van *gaan in eene rechte lijn* heeft vastgeknoopt. Ik durf hier niet beslissen. De onzekerheid is te groot. Evenmin als het Dr. Tiele [4]) mogelijk geweest is te bepalen, „wat de oorspronkelijke beteekenis van Asur geweest is, voordat hij tot den nationalen god van de assyrische monarchie verheven werd", zoomin is de Hebreeuwsche etymologie voorloopig in staat den

1) S. 143.
2) Vgl. Kuenen, G. v. I., I, 95 over Ashera, den vrouwelijken vorm van Asher.
3) Vgl. Kuenen t. a. p. 4) Verg. Gesch. 341.

sluier van Aser te lichten, voordat hij de naam van een van Israëls stammen geworden is. Niet alleen is het onzeker, wat zijn naam oorspronkelijk beteekent, maar zelfs dat hij een zonnegod geweest is, staat niet vast. Ook de vrouwelijke vorm *Ashera* geeft hier geen voldoend licht. Die godin toch komt in het O. T. als „de vrouwelijke zijde van Baäl" voor „en wordt daarom ook naast hem vereerd". Volgt hieruit dat zij de Maangodin was? Ook dit is twijfelachtig [1]), daar Astarte als zoodanig aangebeden werd, die volstrekt niet met Ashera verward mag worden [2]). Maar aangenomen dat Goldziher [3]) en Diestel [4]) terecht in Ashera de maangodin zien, dan mag daaruit nog niet afgeleid worden dat Asher of Aser de zon was. Het zou zelfs vreemd zijn dat hij, indien hij dit geweest was, nooit als zoodanig naast zijne gemalin Ashera voorkwam, en dat Baäl zijne plaats bij haar had ingenomen. Zou Ashera niet een latere vrouwelijke vorm voor denzelfden god kunnen geweest zijn, die in vroegere dagen Asher heette? Het dikwijls voorkomende manlijke meervoud Asherim, dat men zich genoodzaakt heeft gezien met Ashera in verband te brengen [5]), en dat naast de Chammanin of zonnegodsbeelden wordt aangetroffen [6]), doet misschien iets dergelijks vermoeden. Daarbij komt nog dat ook twee andere oude Semietische namen de Maan als manlijken god doen kennen, t. w. Sin en Almakah, de *Deus Lunus* [7]). Doch ik vraag slechts; en haast mij er bij te voegen, dat het ook zeer wel anders kan geweest zijn. Slechts meen ik grond te hebben, om de etymologie van Goldziher in elk geval onwaarschijnlijk te noemen [8]).

Tegen de daareven ontwikkelde stelling dat een manlijke godheid later ook een vrouwelijken vorm kan aannemen, zon-

---

1) Kuenen t. a. p. I, 96. 2) Zie Merx in Schenkel's Bibellexikon I, 257 ff.
3) S. 142 f. 4) Der Prophet Jesaja. S. 148.
5) Vgl. Kuenen, Theol. Tijdschr. V, 291. 6) B. v. Jes. XVII: 8.
7) Vgl. Osiander Zs. D. M. G. XIX, 242 ff. Kuenen, G v. I., I, 262. Tiele, Verg. Gesch. I, 314 v. Gesch. v. d. Gesch. 79. Goldziher S. 90.
8) De verklaring, volgens welke אשר *recht zijn* bet., vindt ook steun in de opmerking, welke Dr. Tiele, Verg. Gesch. 807 n. a. v. den naam Osiris (Asar, As-iri) maakt: „ashru of ashar komt zoo menigmaal bij de Assyro-babyloniërs in de namen der koningen voor, en zijn beteekenis (אשר = goed zijn) komt met die van Osiris' bijnaam „het goede wezen" overeen."

der daarom een ander wezen aan te duiden, in het algemeen, zal Goldziher wel geen bezwaar hebben, die Dan en Dina beide voor synoniemen van Asher houdt en door *de Zon* verklaart [1]). Maar nog minder dan bij Asher kan hem toegegeven worden, dat deze twee namen oorspronkelijk *de gaande* zouden hebben beteekend. „Es wäre irrig, als Etymon das Verbum din, *richten*, zu betrachten", schrijft hij, „denn dies gäbe uns gar keinen Aufschluss über Natur und Bedeutung der problematischen Benennungen" [2]). Wie begrijpt dat? „Dan, richter", schreef Kuenen [3]), is „zeker meer gepast als naam van eene godheid dan van een kind", ten bewijze dat men de bedoeling van het woord, volgens de gewone etymologie, zeer wel verstaat. Of is de bedoeling, dat „richten" een te ethisch begrip voor een zuiveren natuurgod of een verpersoonlijkt natuurverschijnsel zijn zou? Dit moet worden toegegeven; maar de vraag is immers juist, of uit de etymologie blijkt, dat Dan en Dina zuivere natuurgoden waren. Doch G. beweert verder, dat „die hebräische Sprache selbst nicht genügende Anhaltspunkte" voor deze namen biedt, waarom hij zich maar tot de verwante idiomen, met name tot de Assyrische „Consonantengruppe Dn" zal wenden, die het begrip van gaan uitdrukt [4]). Intusschen schreef reeds in 1871 Prof. Land, m. i. zeer juist, in den Gids [5]), dat de naam „Dan met Adonai en Adonis verwant is". Men ziet inderdaad niet in, waarom Dan niet uit het Hebreeuwsch verklaard zou kunnen worden, daar de naam richter = heer — „regendi nimirum et judicandi notiones arcte cohaerent" (Gesenius) — een uitstekend appellativum voor een god was. De zuivere natuurgod valt daardoor weg, dat is waar. Maar als het onderzoek tot die uitkomst leidt, is het beter, haar aan te nemen, dan den woorden geweld aan te doen.

Vreemd is ook wat Goldziher in ditzelfde verband over Zilpa in het midden brengt. „De naam Zilpa", zegt hij, „kan evenmin uit het Hebreeuwsch verklaard worden, want de beteekenis Tropfen laat zich niet vasthouden". Maar

1) „Ook Astoreth is niet anders dan Istar met een vrouwelijken uitgang" (Tiele, Gesch. v. d. G. 89), Astor of Astar ook een mannelijke godheid (Dr. Land, Gids van 1871, IV, 20). 2) S. 144. 3) Theol. Tijdschr. V, 291.

4) Dit is bovendien onjuist. Norris, op wien hij zich beroept, leert het niet. Zie Cheyne t. a. p., p. 198 *b*. 5) T. a. p.

waarom niet? Als Rachel en Josef aan den regen herinneren, waarom zou dan ook Zilpa niet met den stam זלף = דלף samenhangen? Ik plaats mij, dit schrijvende, op het standpunt van Goldziher, die onder de oude aartsvaders en moeders evenveel regen- als zonnegoden ontdekt heeft. Waarom moet Zilpa „eine unverkennbar solarische Gestalt" zijn? „Ook Zalicha is het in de Arabische traditie", zegt de Schrijver. Vraagt men of Zalicha en Zilpa dan identisch zijn, zoo is het antwoord: „vielleicht sind sie auch lautlich verwandt". Doch wie kan dat gelooven? Niet alleen loopen de namen zeer uiteen, maar de Schrijver is zelf ten slotte niet zeker, of Zalicha wel „die vorwärtsschreitende" is. »Als Möglichkeit könnte auch die Bedeutung Gelockte für Zalicha erwähnt werden", heet het nu weer; „de gelokte" wordt dan „de schoone", en het resultaat is: „der Liebeskampf der schönen Zalicha-Zilpa," d. i. de strijd van den zonneschijn tegen den regenhemel. . . Louter phantasieën, waarvan men zonder eenige aarzeling beweren mag, dat ze geene de minste wetenschappelijke waarde hebben.

Het moet helaas! gezegd worden. Dezelfde onnauwkeurigheid, die in het gebruik der oudtestamentische oorkonden doorstraalde, heeft ook Goldziher's etymologische studiën oppervlakkig gemaakt. Is hij zoo overtuigd, gelijk ons bleek, dat onder de patriarchale figuren vele zonnegodheden zijn, dan heeft immers wat wij S. 309 lezen, geen zin: „die zwölf Sterne des nächtlichen Himmels lassen sich nieder auf Kanaäns neues Volk, und nehmen die Rolle van Urahnen auf sich". Want hij heeft in het voorafgaande juist betoogd, dat meer dan één zoon van Jacob geen ster van den nachthemel was. Dat overigens „de eerste godsvereering van de Hebreën zich aan de verschijnselen des nachtelijken hemels vastgeknoopt heeft" [1]), laat zich wel hooren, en wordt door de bekende plaats Amos V: 26 bevestigd [2]). Ook de Maandienst onder hen was waarschijnlijk van zeer ouden datum [3]). Maar etymologisch zwak is weer het bewijs voor het vroeg bestaan van dezen laatsten, door G. aan de ארץ סינים Jes. XLIX: 12 ontleend, met de opmer-

1) S. 134 f. 2) Vgl. Kuenen G. v. I. I, 261, v.
3) Vgl. Kuenen t. a. p. en de daar aangehaalde Schrijvers.

king „diese Erinnerung (aan den ouden maandienst) war die Veranlassung davon, dass sie denjenigen Theil des Aegypterlandes, den sie selbst lange bewohnten, eres sînîm, Mondland nannten". Alsof met deze weinige woorden die duistere uitdrukking tot klaarheid gebracht was! Gelijk men weet, heeft Gesenius zich in zijn Thesaurus veel moeite gegeven, om te bewijzen dat de profeet bij dezen naam aan het land der Sineezen heeft gedacht. Niemand zal het Goldziher ten kwade duiden dat hij zich met die verklaring niet vereenigen kan. Maar men mocht toch verwachten, dat hij de gronden van Gesenius gewogen en weerlegd, niet dat hij dezen etymoloog geïgnoreerd zou hebben. Daarentegen brengt Goldziher zelf geen enkel argument voor zijn afwijkend gevoelen bij. Dit zou te noodiger geweest zijn, omdat er zeer veel tegen pleit. Erez Sinim zal Egypte zijn, omdat de Hebreën de Maan in hun nomadentijd gediend hebben. Waaruit blijkt echter, dat dit reeds in Egypte geschiedde? Het kan evenwel zoo zijn. Maar men zou dan toch in elk geval verwachten, dat deutero-Jesaja Egypte „het land van de maan", אֶרֶץ סִין, in het enkelvoud, geheeten had. Ook zou het wel vreemd zijn, dat nergens elders in het O. T. Egypte, 't welk toch zoo dikwijls voorkomt, met dien naam genoemd werd, en dat eerst in de ballingschap die herinnering weer levendig geworden was. Bovendien was de Maandienst in Egypte en in het Sinaietisch schiereiland waarschijnlijk niet zoo algemeen en geliefd, dat de vroegere verblijfplaats der Israëlieten daarnaar genoemd kon worden [1]).

Het is verwonderlijk, met hoeveel zelfvertrouwen G. de twijfelachtigste etymologieën zeker acht. Niet slechts in het „gaan" ziet hij telkens een teeken der zonnegodheid; maar ook de „witte" en vooral de „roode" kleur, die aan sommige personen eigen is of door namen kan worden aangeduid, brengt hem op haar spoor. „Der Name Adam .. ist, wie man auf den ersten Blick erkennt [2]), eine solarische Benennung" [3]). Evenzoo is „Edôm, etymologisch genommen, dasselbe Wort [4]), unzweifelhaft [2]) alte Bezeichnung des Son-

1) Vgl. Kuenen, G. v. I. I, 262 *in fine*.
2) Ik spatieer.
3) S. 255.
4) Ib.

nenhelden" [1]). Ook de roode kleur van koning David is, evenals zijne schoone oogen en goed gezicht [2]) „sicher [3]) der mythischen Beschreibung der glühenden Mittagssonne entnommen" [4]). Immers „wenn die Sonne zu Mittag in rother Glut am Mittelpunkt des Himmelsgewölbes erschien, da sagte der alte Mensch: der Rothe sieht jetzt mit volkommenen Augen und scharfem Gesicht auf die Erde herab" [5]). Hoe weet Goldziher dat? Op eene andere bladzijde van zijn boek [6]) zegt hij, n. a. v. eene verhandeling van Geiger over het onderscheid der kleuren: „der alte Mensch konnte sich nicht zu einer eng abgegrenzten Unterscheidung und Klassificirung der Farben erheben". Indien dat waar is, dan is het ook niet zeer waarschijnlijk dat dezelfde oude mensch de hemellichamen naar de kleuren onderscheiden zal hebben. Elders [7]) deelt hij ons mede, dat in de Veda's dag en nacht, zon en duisternis als rood en zwart tegenover elkander gesteld worden, en voegt daar dan bij: „in der hebräischen Poesie finden wir nichts Aehnliches.. ja nicht einmal dies finden wir, dass jede dieser Mächte einzeln mit einem Farbenattribut bezeichnet wäre"; en tien bladzijden verder [8]): „in der hebräischen Literatur finden wir keine directen Andeutungen in Betreff der Farbenanschauung, die mit der Sonne verbunden wurde". Ik vraag met vrijmoedigheid: pleit dit alles, wat G. zelf bijbrengt, vóór of tegen de stelling dat Adam en Edom en de roode David de Zon verbeelden? Wat David betreft, is de Schrijver bovendien met zich zelven in tegenspraak. S. 104 schrijft hij: „die sympathischen Gestalten des Mythos werden gern als Hirten vorgeführt; Abel, Jakob, Moses, David sind Hirten". Elders lezen wij, en telkens: „dass das Hirtenleben mit den Erscheinungen des Nacht- und Wolkenhimmels zusammenhängt", zoodat „die Hirten im Mythos Gestalten sind, welche dem umwölkten, finstern Himmel angehören" [9]). Hoe is nu de zonneheld David met den herderkoning David te rijmen? Is de mythische David dan tegelijk zonnegod en ster geweest? De Schrijver doet geen poging om

---

1) S. 162. 2) Zie 1 Sam. XVI: 12. XVII: 42. 3) Ik spatieer.
4) S. 127 f. 5) S. 128. 6) S. 163.
7) S. 169. 8) S. 179. 9) S. 139.

dezen strijd te vereffenen. Het schijnt dat hij op de ééne bladzijde vergeten was wat hij op de andere beweerd had. Doch welke waarde kunnen wij aan zijne redeneeringen hechten, wanneer hij zich zelven zoo weinig gelijk blijft?

Het is wel mogelijk dat Adam en Edom „*de roode*" beteekend hebben. Doch geheel vast staat dit oude, reeds door Josephus verdedigde, gevoelen toch niet. Hij en vele anderen, brengen de kleur dan in verband met den grond (adama), en dit is evenmin zeker [1]). Men zal echter toestemmen, dat ook de meening van Goldziher, volgens welke de roode = de zon is (gesteld dat Adam werkelijk Roode beteekent) blijkens het boven gezegde, nog niet bewezen is. Is het argument, aan de Grieksche Pyrrha ontleend, sterk genoeg om allen twijfel weg te nemen? „Wenn die hebräische Cultursage die Menschheit von dem Rothen abstammen lässt, so bedeutet dies dasselbe, als wenn der Grieche die Stammutter der Menschheit, Pyrrha, *die Rothe* nennt"; immers ook van deze laatste is G. zeker: „unter der Rothen (Pyrrha) ist wohl zweifellos [2]) die Sonne verstanden". Het is wel jammer, dat de Schrijver ook hier de moeite niet genomen heeft, ons de gronden te doen kennen, waarop deze zijne private meening over Pyrrha's zonnegoddelijk karakter rust Max Müller staat, gelijk hij zelf erkent, een gansch andere opvatting voor. Hij houdt Pyrrha, de roode, voor eene personificatie van de aarde, zoodat de „kinderen van Pyrrha" synoniem zijn met *αὐτόχθονες* [3]). Daarentegen beweert Preller [4]), dat zij eene personificatie was van de vruchtbare en door hunnen korenoogst beroemde akkers aan den voet van den Othrys, waar volgens de sage Deukalion landde; haar naam toch, meent hij, wijst op de tarwe (*πυρός*) gelijk die van Deukalion op den wijn (*δεῦκος* d. i *τὸ γλυκύ*, *de most*) terug. Het ontbreekt mij aan de noodige gegevens om tusschen deze gevoelens te beslissen. Ik wensch alleen te doen uitkomen dat ook de etymologie en de godheid van Pyrrha niet zulke axioma's zijn als Goldziher meent.

---

1) Zie daartegen Dillmann, Die Genesis, S. 62.
2) Ik spatieer.
3) Introduction p. 64. Essays II, 63.
4) Gr. Myth. I, 65.

Nog eens dus: dat Adam „de Roode" beteekent, is niet zeker. Maar al is hij „de Roode", dan nog volgt daaruit niet, evenmin als bij Pyrrha, dat hij een oude god is En al is hij een god, dan behoeft hij nog niet de zonnegod te zijn. In plaats van op dien twijfelachtigen naam, moet men liever met Schwartz [1]) en Tiele [2]) aan enkele trekken van het paradijsverhaal, met name aan de verwijdering van Adam uit Eden herinneren. „Zichtbare goden die door den hemelgod in toorn uit zijn rijk verdreven worden, om in lagere sferen hun bestaan voort te zetten, komen in de meeste mythologieën voor. Dit is oorspronkelijk een zuivere natuurmythe" (Tiele). Is Adam dus eigenlijk een Zeus καταιβάτης, of, daar hij vluchten moet, een Hephaestus of Dionysos? Niemand, die maar eenigszins met de mythologische taal bekend is, zal het, ook in verband met de gevloekte slang, onmogelijk achten, dat hier oorspronkelijk eene onwedersmythe ten grondslag ligt [3]). Moet dus Adam mythologisch verklaard worden, dan is het veel waarschijnlijker dat hij, evenals de verbannenen in de andere ons bekende mythologieën, den donder- en bliksemgod voorstelt [4]). Maar, wel verre van hierbij aan den raadselachtigen naam te hechten, zou ik het denkbaar achten dat de latere Jahvistische omwerker van de mythe, of misschien reeds de oudhebreeuwsche overlevering datgene wat met den bliksemgod geschied was, op rekening van „den mensch" heeft gesteld. De naam *adam* toch, hoe dan ook ontstaan (het is misschien een oudere, manlijke vorm van adama), was stellig reeds vroeg de naam waarmee de mensch werd aangeduid, gelijk zijn veelvuldig en vroegtijdig gebruik (reeds bij Micha) bewijst.

Is Adam in de Hebreeuwsche traditie de type van „den mensch", dan is 't ook waarschijnlijk dat Eva (חַוָּה) de collectieve en concrete verpersoonlijking van het leven is. Zeer juist teekent, dunkt mij, Dillmann [5]) hierbij aan: „*Leben* wurde sie genannt, weil das Leben der Gattung in ihr begründet ist oder weil sie (wie es heisst) *die Mutter alles*

1) Urspr. der Myth. S. 283. 2) Verg. Gesch. blz. 784.
3) Schwartz, S. 138 ff.
4) De roode kleur zou daarbij zeer wel voegen. Ook Donar had een *roode* baard en haar, Grimm, Myth. I., 161 f. 5) Die Genesis S. 92.

Lebendigen geworden ist (Ps. CXLIII: 2. Job XXX: 23)". Daar חוה de oude vorm van חיה (*leven*) is, die ook in het Phenicisch nog is overgebleven [1]), zoo bestaat er geen noodzakelijkheid om met Goldziher hier het Arabische ḥawa te vergelijken, en het woord door „die Umkreisende" te vertalen [2]). Stel echter dat men dit deed, dan zou het nog moeilijk te bewijzen zijn dat חוה ooit de Zon aanduidde, daar het woord elders, wanneer het met de Arab. radix in verband gebracht wordt, nomadenvlek beteekent [3]). Nochtans verzekert G., dat het „eine sehr alte Benennung der Sonne" is, van welke wij een spoor in de Veda's vinden, waar de zon „een rad". of ook „een wagen" genoemd wordt [4]). Maar deze sprongen zijn toch wel wat heel groot! Eerst moet „die Umkreisende" een „ronde", en dan de ronde weer een „rad" worden. Dat heet ik identificeeren! Is er dan niets in de wereld rond dan een rad?! Maar Chawwâ is ook „das weibliche Synonymon von Zebhulûn, dem Runden", zegt G. Is Zebulon dan ook een rad? „Ich glaube", antwoordt de Schrijver op een andere bladzijde [5]), „dass Zebhûlûn der Name der Sonne ist, wenn sie ihren Kreislauf beendet und in ihrer rothen Kugelgestalt am Rande des Meeres erscheint". Zoo is dus de ronde Zebulon een kogel; en de ronde Eva was een rad. Hoe kan dan G. zeggen dat het synoniemen zijn? Behalve dat dit alles zeer onnauwkeurig is, blijft de Schrijver ook het bewijs schuldig voor de stelling dat Zebulon = de kogelvormige zon is. Of mag het volgende een bewijs heeten: „wer einen Sonnenuntergang am Meere zu bewundern Gelegenheit gehabt, der versteht, warum der am Ufer des Meeres wohnende Mensch die untergehende Sonne die kugelrunde nennt, denn in dieser Lage ist sie dem Menschen in ihrer wahren Kugelgestalt recht wahrnehmbar und in die Augen fallend. Und dass der Name Zebhûlûn einer solchen Betrachtung sein Dasein verdankt, das sehen wir aus den Worten des Hymnus an Zebhûlûn: er ruht, so heisst es da (Gen. XLIX: 13) am Gestade des Mee-

1) Vgl. Böttcher, Gr. I, 260. 2) S. 255.

3) Zie Num. XXXII: 41 en andere pp. Knobel op Numeri, S. 182.

4) Rigveda, I, 174, 5. (De zon wordt hier niet een rad *genoemd*, maar van het rad der zon, *sûraçcakram*, wordt gesproken. Red.) 5) S. 204.

res". Zeg ik te veel, als ik beweer dat zulke redeneeringen op het gebied der phantasie, en niet op dat der wetenschap thuis behooren? Al mocht men aannemen dat Zebulon de ronde beteekende, dan zou daaruit weer niet volgen, dat die ronde een kogel, en daaruit niet andermaal dat hij de zon was. Maar het is zeer onwaarschijnlijk dat Zebulon = de ronde was. Volgens hetgeen ons uit het O. T. van den stam zbl bekend is, mogen wij er geen anderen zin dan dien van wonen aan hechten, want זְבֻל komt herhaaldelijk in de beteekenis van *woonplaats* voor. Waarom deze stam de wonende heette, laat zich niet meer uitmaken, doch de vraag van Dr. Land [1]) verdient overweging: „of de stam te eeniger tijd door zijne buren of verwanten zoo genoemd is, omdat hij vroeger dan zij een vaste woonplaats had?" Dit laatste geldt althans van sommige afdeelingen des stams [2]).

Even ongunstig als over de voorafgaande etymologieën moet over die van Naftali geoordeeld worden. Ook hier is het, gelijk bij al de andere, vooral de onwetenschappelijke methode en ongeoorloofde wijs van redeneeren, die ons hindert. Want dat G. het woord anders afleidt dan waarschijnlijk moet geacht worden, is op zich zelf niet zijn grootste fout, daar het etymologiseeren bij zulke oude namen zoo moeilijk is. Doch al konde men hem toegeven dat Naftâlî van ftl, *draaien*, *vlechten*, is afgeleid, dan zou ieder het toch voorbarig moeten noemen, dat hiervan nu terstond wordt gemaakt: „Naftali ist der mit geflochtenen Haarlocken", alsof niets anders ter wereld werd gevlochten dan haar. Karakteristiek voor Goldziher's betoogtrant is verder, dat hij, na van vlechten op haarlokken te zijn overgesprongen, alleen de laatste in rekening brengt „für die solarische Bedeutung des gelockten Naftâli" [3]). Het verwondert mij juist niet, want wat wil hij bij den zonnegod met de vlechten aanvangen? Zijn de lokken van Apollo de zonnestralen, dan kan men ze zich slechts ongevlochten denken. Maar, gelijk men bemerkt, zegt juist van

---

1) Gids t. a. p. blz. 21.
2) Vgl. Gen. XLIX: 13. Oort, B. v. J. II, 151.
3) S. 204.

die lokken de naam Naftali niets. „Entscheidend" echter voor zijne verklaring dunkt G. de volgende omstandigheid: „der Hymnus (Gen. XLIX: 21) nennt ihn eine laufende Hirschkuh" (נַפְתָּלִי אַיָּלָה שְׁלֻחָה). Dat geef ik gaarne toe. Deze omschrijving is beslissend, — in zooverre namelijk als daaruit blijkt, dat Naftali de zon *niet* kan aangeduid hebben. Want de hinde is, gelijk de Schrijver erkent, beeld voor het morgenrood of den dageraad, nooit voor de zon zelve. Het is wel waar, dat G. deze hier volgens zijne, ons reeds bekende, tactiek tracht te vereenzelvigen, maar hij zelf toont elders, in de sage van Sichem en Dina, dat hij ze ook wel uit elkander weet te houden [1]). Ps. XXII: 1, waarop hij zich beroept, bewijst evenzeer, dat ze voor de voorstelling der ouden niet samenvielen. Immers zoo de duistere woorden van dat opschrift, עַל־אַיֶּלֶת הַשַּׁחַר, *op de hinde het morgenrood*, eenigen zin hebben, dan zal 't wel deze zijn, dat de psalm moet gezongen worden op de wijze van een toenmaals bekend lied, waarin het morgenrood als eene vervolgde hinde wordt voorgesteld [2]). Olshausen meent, dat haar jager de zon was [3]). Dit is niet onwaarschijnlijk. Ook in de Grieksche mythe is Kephalos, dien Eos beminde [4]), een jager [5]). Waar het hier op aankomt is, dat de Zon en de Dageraad steeds onderscheiden worden Hoe innig hunne verhouding uit den aard der zaak ook zij, zij vallen niet samen. Bij de Romeinen zijn Sol en Aurora vader en dochter [6]), en dus wel verwant, maar niet één.

Het is opmerkelijk dat Goldziher zich zooveel moeite geeft om te bewijzen, dat Naftali de Zonnegod is, terwijl zijn voorganger Nork [7]) met evenveel ijver trachtte te betoogen, dat wij bij hem aan den Watergod of Waterman denken moeten. Ook hem dunkt, op zijne beurt Gen. XLIX: 21 daar-

1) S. 145. Vgl. boven blz. 243.
2) Ewald, Psalmen, S. 176. Olshausen, die Psalmen, S. 27.
3) T. a. p.: „der Jäger, der das Morgenroth jagt, ist die Sonne."
4) M. Muller, Ess. II, 78. Zie boven blz. 244.
5) Vgl. Preller, Gr. Myth. II, 145.
6) Pomp. Festus p. 197: In veteribus carminibus: „sed jam se caelo cedens Aurora obstinet (i. e. ostendit) suum patrem". Preller, Röm. Myth. 289.
7) Bibl. Mythologie, I, 399.

voor beslissend: „Die Vergleichung des Naphthali mit einer flüchtigen Hindin", schrijft hij, „ist eben eine Anspielung auf die Schnelligkeit des Wasserelements, nach welchem der Hirsch sich sehnend sprichwörtlich geworden ist", met beroep op Ps. XLII: 2. De vergelijking dezer plaats is natuurlijk niet afdoend, maar in zooverre leerzaam als er uit blijkt dat het voorbarig is om, zoodra men in het Hebreeuwsch van eene hinde leest, daarbij aan de zon of aan het morgenrood te denken. Overigens zal men zich evenmin met de verklaring van Nork als met die van Goldziher kunnen vereenigen, wanneer men bedenkt, dat het veel eenvoudiger is נַפְתָּלִי met Dr. Land [1]) van נפת, dan met onze mythologen van פתל af te leiden. Al is de vorm met patach in de eerste lettergreep mogelijk, men zou toch, op grond van een vast gebruik [2]) in dat geval Niftali verwachten. Naftali daarentegen wijst op נַפַּת, *hoogte* [3]), welke etymologie in overeenstemming is met de opmerkingen Richteren V: 18 en Jos. XX: 7, volgens welke dit stamgebied bergachtig en de hier woonachtige Israelieten hooglanders waren. Mocht men vragen, hoe dan de aangehechte letters לי (*li*) te verklaren zijn, dan zij herinnerd aan de vorming van naamwoorden met toegevoegde ל [4]), en de bekende aanhechting der י tot vorming van eigennamen [5]). Op dezelfde wijs is van כֶּרֶם, *akker*, *wijngaard*, כרמל (*Karmel*), en daarvan weder het gentile כרמלי ontstaan [6]).

Gelijk meer en meer blijkt, bestaat er alle grond voor de vraag of Goldziher niet heel wat tot de mythologie gebracht heeft, wat daarmede in geen verband staat. Zijne etymologieën zijn inderdaad zwak, en — wat het ergste is — zijne manier van argumenteeren, op grond van vermeende afleidingen, is gewoonlijk onlogisch en valsch. Sla het boek op, waar ge wilt, en ge bespeurt overal dat de Schrijver, zonder twijfel zijns ondanks, u, als gij niet oppast, misleidt. Zelfs

1) Gids, t. a. p. 20.
2) Vgl. Spr. VIII: 8. Ps. XVIII: 27. Job. V: 13.
3) Jos. XVII: 11.
4) Olsh. Gr. I, 409.
5) Olsh. S. 413.
6) Vgl. nog נרז, נרזל, (נרזלי); en ערף, שרפל.

daar waar de zaak, die hij verdedigt, nog zoo kwaad niet is, maakt hij haar bijna onaannemelijk door zijn betoogtrant. Zoo b.v. waar hij over Izak handelt. Deze zal de zon verbeelden, omdat hij de lacher heet. Gelijk boven [1]) reeds werd opgemerkt, valt voor die opvatting wel wat te zeggen, ofschoon ik Dr. Land [2]) gaarne toestem, dat ze ver van zeker is. De bewijsvoering van Goldziher echter, wel verre van ons voor zijne opvatting te winnen, vervreemdt ons eer van haar. Hij beroept zich vooral op Ps. II: 4 [3]), met de opmerking: „Wer ist nun aber „Er lacht", der Lächelnde? Kein anderer als „der im Himmel sitzt und lacht." Maar vooreerst is degene, van wien de psalmist spreekt, Jahve; en wij moeten de Zon hebben. Bovendien is in den Psalm geen sprake van een *vriendelijk* lachen, gelijk in de door G. bijgebrachte plaatsen uit oude dichters van andere volken, waar van de Zon gewaagd wordt, — maar van het *spottend* en *verachtelijk* lachen der godheid. Aan het slot van zijne etymologische beschouwing over Izak [4]) merkt de Schrijver dit zelf op, ja verandert dientengevolge bijna van koers. „Es ist jedoch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass das Lachen des im Himmel sitzenden an dieser Stelle sich nicht auf das liebliche Lächeln des heitern Sonnenhimmels beziehe, sondern auf das wilde Toben des Donnerers, welches der Mythos gern als Spottgelächter bezeichnet. Diese Auffassung würde auch in den Zusammenhang der fraglichen Psalmenstelle, wo von einem Hohngelächter die Rede ist, besser passen". Dat de Schrijver hier in het onzekere is omtrent de door hem voorgedragen opvatting van Izaäk als Zonnegod, blijkt duidelijk. Zelfs schijnt de schaal niet ten voordeele van die verklaring over te slaan. Men zou dus verwachten dat hij minstens met een „non liquet" eindigde. Maar Goldziher is er de man niet naar om eenmaal opgevatte meeningen los te laten. Eens gezegd, blijft gezegd, schijnt hij te denken. De door Abram gedoode Izak moet de ondergaande zon zijn. Atqui ergo, „wie dem auch sei" (al waren de bezwaren ook nog zoo menigvuldig) „der Lächelnde... ist der lächelnde Tag, oder, näher be-

1) Blz. 246.
2) T. a. p. Gids blz. 26.
3) S. 110.
4) S. 112 f.

stimmt, die lächelnde Abendröthe, die im Kampfe gegen den Nachthimmel den Kürzern zieht und unterliegt." Dat heet ik, zich van de moeilijkheden afmaken!

Ook in de etymologie van Jefta valt hetzelfde gemis aan wetenschappelijke gestrengheid duidelijk waar te nemen. Dat de Schrijver dezen Richter ook al voor een god houdt, acht ik, gelijk ik boven aanwees [1]), bedenkelijk, zoolang het volkomen mythologisch karakter van het Richterenboek niet bewezen is. Dit critische vraagstuk is echter thans niet aan de orde; wij hebben het nu alleen met de afleiding van den naam te doen. „Wat beteekent Jiftâch?" „Der Eröffner, der Beginner", zegt G., „wij hebben hier een Aoristusvorm, in den trant van Jizchâk", „der Eröffner ist nämlich die Sonne" [2]). De bewijzen voor die stelling zijn de volgende. Correlatief van Jefta is Jakob, de navolger, en deze verbeeldt den Nacht, gelijk Goldziher meent in het voorafgaande bewezen te hebben [3]). Ik ben daarvan evenmin als Dr. Oort [4]) overtuigd, maar wil thans, ten einde niet af te dwalen, daarover liefst in geene discussie treden. Alleen zij betreffende die samenvoeging van Jakob en Jefta opgemerkt, dat een dergelijke innige verhouding tusschen deze beiden, als hier ondersteld wordt, door geen enkele plaats des O. T. wordt gesteund. Zijn zij inderdaad broeders „in dem Geschwisterpaar Sonne und Nacht" [5]) geweest, dan is het vreemd, dat ze nergens in eenig verband met elkander gebracht worden. Maar al stappen wij ook daarover heen, dan kunnen wij toch niet nalaten stil te staan bij G.'s opmerking, dat de beide namen Jefta en Jakob (de beginner en de navolger) een jongere tijdrekening onderstellen, volgens welke „der Tag das Prius ist, dem die Nacht folgt". Waaruit blijkt het, dat de Hebreën ooit deze tijdrekening gehad hebben? Tot na de ballingschap toe begonnen zij hun etmaal met zonsondergang [6]), evenals de Arabieren, de Atheners, de Germanen en Galliërs [7]), ten gevolge waarvan omgekeerd de Nacht het Prius was, en de dag volgde. Ja tot op den huidigen dag tellen de Joden,

1) In mijn vorig opstel over dit onderwerp in Afl. 2 van dezen Jaargang, sub. II.
2) S. 113 ff. 3) S. 94. 4) Tijdsp. t. a. p. 334. 5) S. 115.
6) Ex. XII: 6. Lev. XXIII: 32. Ps. LV: 18. Neh. XIII: 19. Dan. VIII: 14.
7) Vgl. Dillmann, Die Genesis. S. 23.

gelijk bekend is, nog zoo [1]). — Het solarisch karakter van Jefta wordt, volgens G., vooral bevestigd door de Fenicische kosmogonie, welke Khrysoros, den Fenicischen Hephaestus, τὸν ἀνοιγέα noemt [2]). Ook onder dezen „Eröffner" — want zoo vertaalt G het grieksche woord — „kann", meent hij, „ursprünglich nichts anderes verstanden worden sein als der erstgeborene Bruder in dem Geschwisterpaar", t. w. de Zon. Zoo is dus Chrysor = Jephtha, en daar de eerste de Zon is, moet ook de laatste het zijn. De verwante Fenicische en Israëlitische mythologieën hebben derhalve dien God met denzelfden naam Beginner aangeduid. Ook dit is in meer dan één opzicht onjuist. Chrysor of Chrysaor komt wel als een god [3]), maar niet als de zonnegod voor. Wij kennen hem zeer wel uit Hesiodus [4]), die verhaalt dat hij met zijn tweelingbroeder Pegasus [5]) uit den romp van Medusa geboren werd, toen Perseus haar het hoofd had afgeslagen. Er bestaat onder de mythologen geen de minste twijfel aangaande de beteekenis dezer mythe Is Pegasus „het beeld van de gevleugelde donderwolk, Chrysaor of Goudzwaard [6]) is de verpersoonlijking van den bliksem, die als een gouden zwaard uit het donkere onweder uitschiet [7]). Noemt dus de Fenicische mythologie (volgens Mochus) dezen Chrysaor elders τὸν ἀνοιγέα, dan kan daarbij niet op de zonnestralen gedoeld zijn. Daar-

1) Dat Gen. I van de omgekeerde tijdrekening uitgaat, gelijk Dillmann t. a. p. meent, kan niet toegestemd worden. Ik hoop later eens in de gelegenheid te zijn, opzettelijk aan te wijzen, wat m. i. ten onrechte door de meeste nieuwere uitleggers ontkend is, t. w. dat ook de scheppingsdagen van den avond af gerekend worden.

2) Vgl. Damascius, De principiis p. 385.

3) ὡς θεὸν αὐτὸν μετὰ θάνατον ἐσεβάσθησαν, zegt in zijn gewonen euhemeristischen trant Philo Herennius in zijne mededeelingen uit Sanchoniaton. Ed. Orell. p. 20.

4) Theog. 278 vv.

5) Vgl. Sanchoniaton p. 18, ἐξ ὧν γενέσθαι δύο ἀδελφοὺς . . ὧν θάτερον τὸν Χρυσὰρ κ. τ. λ.

6) De afleiding uit het Grieksch (van χρυσάορ (*gouden zwaard*) ligt zoo voor de hand, en het adj. χρυσάωρ, χρυσάορος is als attributum der Grieksche goden zoo bekend, (vgl. Il. v, 509; xv, 256), dat de etymologieën uit het Hebreeuwsch van חֹרֵשׁ אור (Bochart, Movers, Tiele) en van חרץ (Cumberland) niet in aanmerking kunnen komen. Het wordt zelfs door Wagenfeld (Sanchoniaton's Urgeschichte S. 4) erkend, dat Philo Herennius alles een hellenisch aanzien heeft zoeken te geven met het oog op zijn Grieksch publiek. 't Zou mij zelfs niet verwonderen, dat Philo daarin verder gegaan is dan velen meenen.

7) Preller, Gr. Myth. II, 65. Schwartz, Urspr. d. Myth. 103, 215.

entegen zou wel aan het openen van de wolken door den bliksem kunnen gedacht zijn, maar ik twijfel toch of dit daarmee bedoeld is. Het werkwoord ἀνοίγειν, ἀνοιγνύναι was één gebruikelijke zeemansterm, waarmee het gewinnen en bevaren der hooge zee werd aangeduid [1]). Daar nu het eigenaardige van den Fenicischen Chrysaor o. a. is, dat hij het eerst de zee heeft gebouwd [2]), is zekerlijk het vermoeden niet gewaagd, dat ook die Grieksche bijnaam met de zeevaart in verband heeft gestaan en „*de zeevaarder*" beteekende. Door deze zoo eenvoudige onderstelling vervalt de identiteit van Jefta en Chrysaor geheel, daar zij juist berustte op de hypothese, dat beider namen den beginner aanduidden, d. i. de zonnegod, die het eerst aan den hemel verschijnt.

Ook de Romeinsche God Janus wordt met Jefta vergeleken, daar hij, „wie die Etymologie seines Namens besagt, ebenfalls in die Reihe der Eröffner gehört" [3]). Doch ook dit is niet zeker. Wel is Janus bij de Romeinen de portier des hemels, die 's morgens de poorten opent, om ze 's avonds weer te sluiten; maar dat ligt waarschijnlijk niet in zijn naam, daar janua wel van Janus, maar niet omgekeerd Janus van janua kan komen. Ondanks hetgeen Hartung [4]) en Mommsen [5]) hebben opgemerkt, blijft toch het oud-Romeinsche, door Buttmann [6]) en Preller [7]) verdedigde gevoelen het waarschijnlijkste, volgens hetwelk Janus, eig. Dianus, het masculinum van Diana, de maan, is, welke laatste bij Varro ook nog Jana heet [8]). In ieder geval is het verkeerd, om, op grond van eene zoo twijfelachtige overeenstemming als G. tusschen den Hebreeuwschen en den Romeinschen eigennaam meent ontdekt te hebben, deze beide voor synoniemen te houden.

Doch stel dat Jefta de zonnegod is, wat moet dan het verhaal, dat hij zijne dochter opoffert, als zonnemythe beteekenen? „De dochter", zegt G., „is het avondrood, dat 's avonds uit

---

1) Vgl. Xen. Hell. I, 1, 2. I, 5, 13.
2) Sanch. p. 18. πρῶτόν τε πάντων ἀνθρώπων πλεῦσαι.
3) S. 119. 4) Die Religion der Römer II, 218.
5) Röm. Geschichte I, 168. 6) Mythologus II, 72.
7) Röm. Myth. 149. 8) Vgl. nog Kuhn's Zs. VII, 300.

den schoot der zon geboren wordt" [1]). Daar echter het avondrood langer dan de zon blijft, zoo zou men niet verwachten: „Jefta doodt zijne dochter", maar eer het omgekeerde. Om tot zijn doel te komen, verandert G. het avondrood in het morgenrood, volgens zijne boven [2]) reeds besproken meening, dat deze beide in de mythologie niet onderscheiden worden. Doch evenmin als de Hebreeuwsche taal, pleit de vergelijking der oude mythologieën daarvoor [3]). Het zonderlingst is, dat dit zelfde avondrood, hetwelk hier eene dochter der zon heet, elders [4]) weer de dochter des Nachts genoemd wordt. Of liever: de dochters des Nachts in duali, want Lot, op wien hier gedoeld wordt, had er twee. In het bekende verhaal [5]) vereenigen dezen zich met den vader; d. i. volgens G.: „het avondrood vereenigt zich met de schaduw des Nachts. Maar kan dat zusterpaar één natuurverschijnsel verbeelden? De Schrijver schijnt er geen bezwaar in te zien, althans hij roert de moeilijkheid niet eens aan. Zoo vast staat het bij hem dat Lot de Nacht is. Maar zijne bewijzen voor die stelling zijn zwak. Lot beteekent eigenlijk den *bedekkende*, zegt hij, evenals 't Arabische *kâfir*; ontving dit laatste woord den zin van nachtelijke duisternis, dan mag men dat ook van het eerste onderstellen. Maar deze redeneering gaat immers niet op! Want ook geen enkel van כפר afgeleid woord komt in het Hebreeuwsch met de beteekenis nacht voor. Stel dus dat Lôt werkelijk den bedekkende of bedekte aanduidde, wat zeer waarschijnlijk is, dan is er nog niets wat bepaald dwingt, hierbij aan den nacht te denken, vooral niet de verklaring van het verhaal van den coïtus van Lot met zijne dochters door Goldziher, welke, gelijk wij zagen, met zich zelve in strijd is. Goldziher herinnert aan Kalypso, van καλύπτειν, — maar hier hebben wij in de bijgevoegde verhalen de toelichting tot den naam. Kalypso is, gelijk Schwartz [6]) in het licht stelt, de bergende wolk, die de heroën en goden opneemt. Maar in de bloedschande, die Lot's dochters met

1) S. 121. 2) Blz. 245.
3) Bij de Grieken is Eos, bij de Romeinen Aurora uitsluitend het Morgenrood ook de Germanen onderscheidden beiden streng. Grimm Myth. 709 f.
4) S. 223. 5) Gen. XIX: 30—38. 6) T. a. p. S. 187.

haren vader bedrijven, is niets, hetwelk recht geeft tot de onderstelling dat wij hier eigenlijk een nachtmythe hebben. Veeleer maakt de legende den indruk, van uit nationalen haat verdicht te zijn, met zinspeling wellicht op de ontuchtige zeden van Moabieten en Ammonieten [1]). Waarom die beide volken onder Israël „de zonen van Lot" heetten, is hierbij niet duidelijk. Stond de naam met hunne manier van wonen in holen [2]) in verband? Ik durf het slechts vragen, niet gissen. Hitzig [3]) vergelijkt het Etruskische Larth, en houdt dus den naam Loth voor een appellativum: *heer*. Doch dit is zeer willekeurig. Ik geloof dat men wijs doet, op dit punt, gelijk bij zoo menig etymologisch vraagstuk, met een non liquet te eindigen.

IV.

Gelijk uit het voorafgaande duidelijk werd, is de oogst der mythen in het O. T. vrij wat minder aanzienlijk, dan Goldziher het voorstelt; — ten minste wanneer men zich niet met losse vermoedens en valsche redeneeringen, maar slechts met goed gestaafde feiten vergenoegt. Wat voorhanden was, is, naar het mij voorkomt, voor een goed deel verloren gegaan, en voor een ander deel onkenbaar geworden. Zonder twijfel hebben de Hebreën hunne mythologie gehad, zoo goed als de andere volken. Dat blijkt uit het boek Job, uit het boek Jona [4]), uit de Simsonssage en de paradijs- en zondvloedlegenden. Maar in de geschiedenissen van de eigen stamvaders en helden schijnt de nationale sage de overhand te hebben gekregen. Het stam- en volksbewustzijn heeft zich, als ik wel zie, meer gehecht aan hetgeen op de aarde, dan aan hetgeen aan den hemel geschiedde, en zich zelf met de

---

1) Vgl. Dillmann, Die Genesis S. 287 f. Hitzig, Gesch. d. V. I. S. 142. Fürst, Gesch. d. bibl. Lit. I, 199.

2) Vgl. Gen. XIX: 30 en Dillmann t. a. p., S. 288.

3) T. a. p.

4) Ook uit het boek Esther? Zie Meyboom, Raads. Verhalen, blz. 90—121; Oort, Theol. Tijdschr. IV, 176.

omliggende stammen en natiën tot het onderwerp zijner legende gemaakt.

Het kan echter zijn, dat de indruk, dien ik van het boek Genesis en het Richterenboek ontving, de juiste niet is. Goldziher en anderen kunnen gelijk hebben in hunne bewering, dat de mythische bestanddeelen de nationale of historisch-traditioneele in getal overtreffen. Maar voordat ik dit aanneem, wensch ik overtuigd te worden door redeneeringen, die wat meer beteekenen dan de vele bladzijden, die Goldziher aan „die hervorragendsten Gestalten der hebräischen Mythologie" heeft gewijd. De wijze van argumenteeren moet dan klemmender, de punten van uitgang moeten zekerder zijn. Noch de critiek noch de etymologie moeten zoo veel te wenschen overlaten.

En hiermee heb ik wel het voornaamste, maar toch nog niet alles gezegd, wat mij tegen deze mythologische studie op het hart ligt. Ook een al te overvloedig gebruik van de taal der latere dichters tot adstructie der oude mythische voorstelling; eene in den grond ongepaste vergelijking van andere mythologieën; en eene minder juiste opvatting van de ontwikkeling van den Israëlietischen godsdienst — zijn gebreken, waardoor het werk van Goldziher ontsierd wordt. Op zich zelf ware dit minder, indien niet slechts ook deze fouten er het hare toe bijdroegen om den indruk te verzwakken, dien het boek bestemd was te maken.

Doch ik mag er niet aan denken, om ook dit alles uitvoerig aan te wijzen. De bespreking der hoofdzaken heeft te veel van mijn bestek ingenomen dan dat voor de behandeling van deze bijzonderheden nog veel ruimte zou kunnen worden afgezonderd. Ik moet mij dus tot eene enkele opmerking over ieder punt bepalen.

De poëtische taal van lateren tijd kan nog zegswijzen uit de oude mythische periode hebben bewaard. Zoo misschien de uitdrukking: „overvloeiende van melk en honig", die dikwijls voorkomt [1]). Zeker is dit echter zelden. Een plaats

1) Goldz. S. 34.

als Jes. LI: 10 [1]) komt nauwelijks in aanmerking, daar hier op den doortocht van het volk door de Roode Zee gezinspeeld wordt. Zelfs al is dit verhaal op zich zelf eene door de oude traditie omgewerkte zonnemythe, gelijk G. aanneemt, dan heeft Deutero-Jesaja in elk geval daar niet aan gedacht. Stel dat de doortocht oorspronkelijk geen zonnemythe, maar van den aanvang af historische traditie was, dan zou de profeet toch even goed dit vers hebben kunnen schrijven. De dichterlijke uitdrukking doet dus in casu niets af, en heldert niets op. Hoe de overlevering ook ontstaan zij, hetzij eerst als mythe, hetzij terstond als sage, de woorden kunnen in beide gevallen dezelfde zijn; derhalve is hunne bewijskracht gering. — Doch ook uitdrukkingen als „de wimpers van het morgenrood", „vleugelen des dageraads", en dergelijke, die wij bij de Psalmisten en andere dichters des O. T. aantreffen, kunnen wel eenvoudig poëtische beeldspraak zijn, zonder dat daarbij ontleening heeft plaats gehad. Als Goethe zingt:

Tönend wird für Geistesohren
Schon der neue Tag geboren.
Felsenthore knarren rasselnd,
Phöbus Räder rollen prasselnd:
Welch Getöse bringt das Licht!
Es drommetet, es posaunet,
Auge blinzt und Ohr erstaunet,
Unerhörtes hört sich nicht —

dan vraagt Simrock [2]): „ob aus deutschen Quellen?" Dit is zeer bedachtzaam; want ofschoon het mogelijk is dat in deze verzen oude mythologie schuilt, zoo is het toch even denkbaar dat Goethe zelf schepper van de gedachte is. Immers dit is juist het eigenaardige van den dichter, dat hij zich even gaarne en gemakkelijk in beelden uitdrukt als de kinderen en als de oude volken in hunne vroegste tijdperken. Ook hij verpersoonlijkt en maakt het onbezielde levend, als zij. De overeenstemming in manier beslist niets omtrent des dichters zelfstandigheid. Heine zong:

---

1) S. 33. 2) Myth. S. 28.

Ein Fichtenbaum steht einsam
Im Norden auf kahler Höh:
Ihn schläfert, mit weisser Decke
Umhüllen ihn Eis und Schnee.
Er träumt von einer Palme,
Die fern im Morgenland
Einsam und schweigend trauert
Auf brennender Felsenwand.

Zou het niet ongerijmd zijn, te beweren, dat hij deze stoute prosopopee heeft moeten putten uit een vroegere mythologie, volgens welke de boomen goden waren, of dat althans zijne taal zonder zulk eene oude wereldbeschouwing onverstaanbaar is? En als de Duitsche dichter op zijn eigen hand dergelijke beelden kon scheppen, waarom moet dan de allegorie aangaande de zon in den aanvang van Ps. XIX noodzakelijk mythisch zijn [1]? Is de vergelijking van de zon met een bruidegom en een held alleen in den mond van den Urmensch verklaarbaar? „Ik verbeeld mij", schreef Steinthal [2], „het woordje, de partikel te kennen, in welke zich de grootste omwenteling uitte, die de menschelijke geest in zijn ontwikkeling onderging, ja met welke de geest ontstond; dat is de partikel *als* in Ps. XIX: 6: En hij, als een bruidegom, stijgt hij uit zijn bruidsbed, hij verheugt zich, als een held, om de baan te doorloopen... Dat als kennen noch de Veden, noch de Grieken... De psalmist is poëtisch (niet mythisch)". Waaruit blijkt dan, dat hij toch de mythologische taal spreekt?

De vergelijking van andere mythologieën ter toelichting van de Hebreeuwsche kan diensten doen, maar toch dan vooral, wanneer men in de eerste plaats de voorstellingen der verwante volken vergelijkt. Dat heeft G. niet gedaan. Hij heeft bij voorkeur oude Indische, Perzische, Grieksche en Germaansche mythen te hulp geroepen, ja zelfs de Amerikaansche wilden en de Mgnanga uit Oost-Afrika leverden hem bouwstoffen voor zijne vergelijkende mythologie. Men zou daar vrede mee kunnen hebben, als hij een werk met algemeene beschou-

1) Goldz. S. 184. 2) Zeitschr. II, 176.

wingen had willen leveren, gelijk Max Müller. Maar nu hij één bepaalde mythologie, die der Hebreën, wilde geven, had hij dichter bij huis moeten blijven en niet alles overhoop moeten halen. Hij zou dan menige bladzijde ongeschreven hebben gelaten, b. v. die waarop Kaïn en Jephta met den schipper Chrysoros vergeleken worden, en die waarop Zebulon, de ronde, een rad en een wagen worden, omdat Indiërs en Grieken de zon zoo noemden. Maar zijn boek zou er bij gewonnen hebben, als het minder op een toko, en meer op een gesorteerd magazijn had geleken. Niet voornamelijk de Arische, maar de Semietische wereld had moeten doorzocht worden. In plaats van te vernemen wat Shakespeare, Milton en Byron van de zon zeggen, zouden wij zeer gediend zijn geweest met eene critische vergelijking van hetgeen aangaande de oude Semietische voorstellingen op de Assyrische monumenten is aan het licht gebracht. De Schrijver zegt, dat „vielleicht noch manche Specialität der hebräischen Kosmogonien durch weiteres bekannt werden der in den Keilschriften enthaltene Literatur ihre babylonisch-assyrische Parallele finden dürfte". Waarom heeft hij van het voorhandene geen gebruik gemaakt, daar hij toch vóór de uitgave van zijn boek de vervulling van dien wensch nog beleven mocht [1]? Ook de Fenicische bronnen [2], hoe troebel en onvolledig ze zijn, hadden toch nog wel wat meer de aandacht verdiend. Over het geheel is dit alles te veel bijzaak voor Goldziher, gelijk hij zelf ingewikkeld te kennen geeft, wanneer hij eerst op de 260ste bladzijde van zijn boek „einen flüchtigen Blick" op de mythen der andere Semietische volken gaat werpen. Veel beter deden indertijd Jacob Grimm en Karl Simrock, toen ze, in plaats van overal elders en verre ter markt te gaan, de naastliggende noordsche mythologie ter opheldering van de germaansche nauwkeurig vergeleken, in de overtuiging „dasz weder die deutsche Mythologie der nordischen, noch die nordische der deutschen entrathen kann, indem sie sich gegenseitig fördern und erläutern" [3]. Het bewijs is althans nog niet ge-

---

1) S. 385.
2) Sanchoniaton, Damascius en de inscripties.
3) Simrock, Myth. S. 6.

leverd dat eene dergelijke methode op Semietisch gebied onvruchtbaar zou zijn [1]).

Ten slotte is m. i. de gang, dien Israël's godsdienstige ontwikkeling genomen heeft, onjuist door Goldziher opgevat, en heeft ook dit een nadeeligen invloed op zijn onderzoek gehad. Gelijk ik reeds deed uitkomen, schijnen mij de Hebreeuwsche overleveringen in Genesis en het Richterenboek grootendeels sagen, t. w. verhalen, die op Israël's verleden en dat der hen omringende volken betrekking hebben. Dat er mythische bestanddeelen onder zijn wil ik gaarne aannemen, maar ik betwijfel, ook op grond van het boven [2]) ingesteld onderzoek, of ze althans in de geschiedenissen der patriarchen en heroën zoo buitengewoon talrijk zijn De verdichting is naar mijne overtuiging grootendeels uit maatschappelijke toestanden, niet uit de oude natuurbeschouwing te verklaren. Doch al mocht men meenen, dat dit onbewijsbaar is, niemand zal ontkennen dat in ieder geval de schifting van volkssagen en natuurmythen zeer veel bezwaar oplevert. Niemand — behalve Goldziher. Wij zagen vroeger reeds, dat hij van de critiek der bronnen en verhalen weinig werk heeft gemaakt. Het is echter mogelijk, dat hij op dit punt niet zoo nalatig zou geweest zijn, als hij er niet eene voorstelling van Israël's godsdienstige ontwikkeling op nagehouden had, die meebracht dat hij zich omtrent de ongerepte overlevering der Hebreeuwsche mythen tot aan den tijd der ballingschap toe illusiën maakte. Volgens hem zijn de Hebreeën met een schat van nomadische nachthemelmythen uit de woestijn gekomen; hebben zij in Kanaän nog een aantal zonnemythen daarmee verbonden; en is dit geheel van mythische namen en verhalen eerst in het tijdperk der Richteren, en daarna in het tienstammenrijk tamelijk zuiver bewaard gebleven, „frei von jeder nationalen oder politischen Tendenz, welche sich erst in späterer Zeit an das uralte Material ansetzte" [3]). Tot die voorstelling kon

1) Aan oudere en jongere Arabische dichters ontleent G. veel. Doch ofschoon daardoor sommige uitdrukkingen der Hebreeuwsche dichters toegelicht worden, geeft die vergelijking voor de hoofdzaak, waarop het hier aankomt, gewoonlijk weinig.

2) Blz. 243 tot 267.

3) S. 345 f.

de Schrijver alleen komen door den factor van het Jahvisme voorbij te zien, die én in de Richterenperiode én in het tienstammenrijk reeds krachtig werkte. Het laatste ontkent hij bepaald. Van het tijdvak der Shofetîm schrijft hij: „In theokratischer Beziehung hat diese ganze Zeit wenig zu bedeuten [1]). Jahve blieb für diese ganze Periode nur ein blosses Wort, ein Name, *flatus oris*" [2]). Aangaande het noordelijk rijk der tien stammen wordt gezegd dat het „auf jener, noch nicht zum reinen Monotheismus durchgebrochenen elohistischen Stufe verblieb, welche in religiöser Beziehung noch kaum wesentlich vom Kena'anäismus losgelöst war" [3]). Ja zelfs wordt beweerd, dat het gemis aan begrip en ontvankelijkheid der Efraïmieten op het punt van het theocratisch Jahvisme den stoot tot de oppositie tegen Salomo en tot de scheuring gaven [4]).

Dit alles nu, en zooveel als daarmee verder in Goldziher's beschouwingen over de godsdienstige ontwikkeling der Hebreeën samenhangt, is niet alleen met iedere, ook met de nieuwste opvatting daarvan in strijd, maar het is ook stellig onjuist. Ik behoef dit mijnen lezers niet te bewijzen. Want al wat ik tegen deze voorstelling zou kunnen inbrengen, is door Kuenen in zijn *Godsdienst van Israël* uitnemend gezegd. Wat het tijdvak der Richteren betreft, herinner ik slechts de drie stellingen, die m i. in het aangehaalde werk voldoende zijn toegelicht en tot onbetwistbare feiten verheven: 1°. „Het lijdt geen twijfel, of gedurende de Richterenperiode werd Jahve onder Israël gediend" [5]). 2°. „Het onderscheid tusschen Jahve en de andere goden werd over het algemeen niet diep gevoeld" [6]). 3°. „Er heeft evenwel eene op politiek en religieus gebied exclusieve richting bestaan", die „de overtuiging wekte en verbreidde, dat Israël dan alleen veilig was, wanneer het zich vastklemde aan Jahve en hem uitsluitend diende... Debora staat niet alleen maar vertegenwoordigt eene geestesrichting, die gedurende dat geheele tijdvak hare aanhangers moet hebben gehad" [7]). — Aangaande de stichting van het noordelijk

1) S. 346. 2) S. 329 vgl. 353. 3) S. 333.
4) S. 334. 5) G. v. I., I, 293. 6) T. a. p. 297.
7) Blz. 310 312.

rijk wordt hier geleerd: „De afval van de tien stammen is, in de eerste plaats, een getuigenis van de macht der strengere Jahvistische partij, die door de Jahve-profeten werd aangevoerd" [1]).... Zoolang de bewijzen, die voor deze stellingen aangevoerd worden, niet wederlegd zijn, acht ik het onbehoorlijk, bij de beschouwing van de Israëlietische godsdienstgeschiedenis van andere hypothesen uit te gaan. De dwaling van Goldziher is ten deele een gevolg van zijn mythische opvatting van het gansche Richterenboek, die boven reeds besproken en beoordeeld werd. Van alle historisch licht in dezen verstoken, is hij aan het fantaseeren gegaan, en het spoor bijster geraakt. Ten deele is zijne onjuiste beschouwing een gevolg van de zonderlinge en door niets gewettigde meening, dat de „streng elohistische" bestanddeelen van den Pentateuch tegenover de „Jahve-richting" eene oudere „Elôhîmrichting" vertegenwoordigen, waarin het Godsbegrip een gansch ander is [2]). Hier, als elders, heeft Goldziher een deel van de waarheid gezegd, maar scheef voorgesteld. Het Boek der Oorsprongen vermijdt, evenals de oudere Elohist, den naam Elohim alleen voor het aartsvaderlijk tijdperk, niet omdat de Schrijver meer Kananeesch gezind is [3]), maar omdat hem reeds zulk een diepe eerbied voor dien naam vervulde, dat hij hem uit een bijzondere openbaring bij den aanvang der theocratie afleidt [4]). De priesterlijke Schrijver heeft wel een eenigszins andere opvatting van het goddelijk wezen, doch deze onderstelt een volkomen emancipatie van den natuurgodsdienst, en dus geen herinnering aan een vroeger „elohisme", maar de overtuiging van een veel lateren tijd. Ook de oudere Elohist geeft voor de gedeelten van Genesis, die van zijne hand zijn, betreffende het gebruik van den naam Elohim in den tijd vóór Mozes eene opheldering, uit welke blijkt dat ook bij hem degene, die vervolgens Jahve heet, geheel identisch is met Hem, dien hij in het voorafgaande Elohîm genoemd heeft [5]).

---

1) Blz. 343. 2) S. 357 v., 373.

3) Goldz. S. 358: „Der Elôhîm-Gedanke war ein wenn auch nicht ganz und gar erborgter, doch durch Aufregung von auswärts her festgesetzter.. ihn haben die Hebräer mit den Kenaanëern gemeinschaftlich", etc.

4) Exod. VI: 2 verv. 5) Exod. III: 13 v.

Misschien moet men met Kuenen [1]) en Kosters [2]) uit de aangehaalde plaatsen van Exodus afleiden dat in den tijd van Mozes en door hem Jahve Israël's volksgod geworden is. In ieder geval is zijne vereering veel ouder, en reeds vroeg, veel algemeener, dan G. aanneemt. Herinnert niet zijn oorspronkelijk karakter van Vuur- en Dondergod [3]) aan de nomadische periode? Er is geen enkel bewijs voor de theorie van Goldziher te vinden, dat het Israëlietische volk, „je mehr das nationale Leben erstarkte und je intensiver das Nationalgefühl wurde, desto eifriger den Elohîm-gedanken als nationale Idee ergriff" [4]). Het is ook op zich zelf ondenkbaar dat een nationale godsdienst anoniem, met een plurale collectivum zou zijn opgetreden [5]). De Schrijver zelf heeft daar iets van gevoeld, toen hij opmerkte: „Es ist aber leicht begreiflich, dass diesem religiösen Ausdrucke ein fühlbarer Mangel anhaftete... so lange er einzig und allein an.. Elohîm geknüpft war" [6]). Het zou zelfs geheel onbegrijpelijk zijn, dat hij eenige geestdrift gewekt had. Bovendien zou het in strijd zijn met de analogie, daar alle oude volken van den aanvang af hun volksgod hadden. De hoofdzaak is echter, dat die zonderlinge voorstelling met iedere bladzijde des O. T., ook der oudste gedeelten, in strijd is [7]).

Doch het wordt tijd, dat ik de pen nederleg. Ik doe dit echter niet, zonder den Schrijver van „Der Mythos bei den Hebräern" mijn hartelijken dank gezegd te hebben voor zijn boek. Wel waren mijne bedenkingen vele, maar daaruit volgt niet, dat ik de verschijning van het werk betreur. Integendeel, behoort het tot de leerzame geschriften, omdat het nieuwe gezichtspunten opent, die al onze aandacht verdienen. Is er veel in, waarmee men het niet eens kan zijn, er is toch niets in, dat de moeite der overweging niet waard zou wezen. Het geheel, zooals het daar ligt, is m. i. *à refaire*. Een Hebreeuwsche mythologie moet op veel betere grondslagen rusten dan

---

1) T. a. p. I, 273 v. 2) Theol. Tijds. VII, 42 v.
3) Tiele, Verg. Gesch. blz. 548. 4) S. 327.
5) Vgl Steinthal's juiste opmerking hierover in zijne Zeitschrift IX. 3. S. 300
6) S. 329 7) Vgl. Kuenen I, 43 v.

hier gelegd zijn. Maar al kan daarom de Schrijver onze gids niet zijn bij onze mythologische studiën, wij zullen hem toch gaarne telkens raadplegen, omdat hij schaars bezochte streken bereisd en veel belangrijks gezien heeft.

GRONINGEN. J. C. MATTHES.

DE ETHISCHE RICHTING.

ANTWOORD AAN DR. A. BRUINING.

Dr. A. Bruining beroept zich in zijne studie over „de ethische richting en de godsdienst" [1]) op mij, ten bewijze „dat velen de discussie over de ethische kwestie voorshands gesloten achten." Wanneer hij mij nu die discussie ziet hervatten, moge hij het aanmerken als een bewijs, dat zijn betoog mij tot een vernieuwde overweging en behandeling van het onderwerp genoopt heeft. Wel verre van hem te verwijten, dat hij een gesloten debat zou hebben willen heropenen, wil ik hem veel liever dank betuigen voor de belangrijke uiteenzetting van zijne denkbeelden. Wat hij gaf schijnt mij eene der merkwaardigste bijdragen te zijn, die wij van die zijde ontvingen. Ook van anderen heb ik dat oordeel vernomen. Moge het door hem als een bewijs van oprechte waardeering worden beschouwd, dat ik mijne bezwaren tegen zijne opvatting openlijk mededeel!

Na al hetgeen reeds over de „ethische richting" is gezegd, bleef er, zooals Dr. Bruining terecht opmerkt, nog aanleiding tot een opzettelijk onderzoek aangaande het licht, dat de geschiedenis van den godsdienst werpt op dit vraagstuk. „In hoeverre", zoo formuleert Dr. Bruining zelf de vraag, „staat de ethische richting op dezelfde lijn met de verschillende godsdienstvormen van vroeger en later tijd; in hoeverre is zij de rechte voortzetting dier lijn, die van den aanvang van den

---

1) Theol. Tijdschr. 1877, bl. 129.

godsdienst af onafgebroken doorloopt naar het godsdienstig bewustzijn van onzen tijd?" Van de vroegere verdedigers der richting had niemand die vraag met meer zorg behandeld dan de Heer van Hamel. Maar ook bij hem was zij slechts een onderdeel van het betoog gebleven. Aan hem zich aansluitende, tracht nu Dr. Bruining opzettelijk te bewijzen, dat de ontwikkelingsgang van den godsdienst noodwendig leiden moest tot dien vorm van godsdienstig bewustzijn, die door de ethische richting onder ons wordt vertegenwoordigd.

Ik mag het stuk van Dr. Bruining bij mijne lezers als bekend onderstellen en mij dus ook ontslagen achten van de moeite om van zijne redeneering uitvoerig verslag te geven.

In de eerste plaats wil ik trachten een misverstand uit den weg te ruimen, dat in deze strijd reeds meermalen is voorgekomen en dat, naar het mij toeschijnt, in het stuk van Dr. Bruining nieuw voedsel zou kunnen vinden.

„De vraag naar het recht van de ethische richting hangt onmiddellijk samen met die naar het wezen van den godsdienst, en dit laatste is alleen langs historischen weg te bepalen" [1]. Deze stelling van Dr. Bruining zal geen tegenspraak vinden. Maar in hare toepassing stuiten wij op een bezwaar. Het wezen van den godsdienst kan alleen langs historischen weg worden bepaald. Diezelfde regel geldt van ieder verschijnsel dat een eigen geschiedenis heeft. Maar om dien regel in toepassing te brengen moet eerst vaststaan, welk verschijnsel het is, waarvan men de geschiedenis zal raadplegen. Er is anders gevaar, dat men zich door schijnbare overeenkomst in naam of vorm zal laten verleiden om in die geschiedenis mede op te nemen wat daarin niet behoort, en dientengevolge vreemde trekken in het wezen van het verschijnsel in te leggen. In casu, wat noemt gij godsdienst? Geeft gij dien naam aan elke erkenning van hoogere macht, of vindt gij daar eerst godsdienst, waar een bepaalde gesteldheid van zedelijk leven zich vertoont? In beide gevallen zal men voor nadere bepaling van het wezen van den godsdienst, een historisch onderzoek moeten instellen. Maar indien gij niet eerst uitmaakt

1) T. a. p. bl. 181.

aan welke kenmerken gij godsdienst van verwante verschijnselen onderscheidt, zal uw historisch onderzoek geen zekere resultaten opleveren, omdat gij waarschijnlijk in den kring van dat onderzoek zult hebben opgenomen, wat daarin niet behoort.

Nu laat Dr. Bruining ons niet in het onzekere wat hij onder godsdienst verstaat. Hij sluit zich geheel aan bij de opvatting, door Prof. Hoekstra in ons land voorgedragen. Ook volgens hem is het zedelijke een onmisbaar element in datgeen wat godsdienst verdient te heeten. „Het geloof aan een zedelijk rapport — deze uitdrukking genomen in den ruimst mogelijken zin — tusschen den mensch en de hoogere machten is een blijvend bestanddeel, een wezenlijk kenmerk der godsdienstige voorstellingen [1])". Evenals Hoekstra keurt hij het af, dat met Schleiermacher het afhankelijkheidsgevoel het wezen van den godsdienst genaamd worde. Met instemming haalt hij Hoekstra's woorden aan: „Afhankelijkheidsgevoel wordt bij den mensch reeds door de ervaringen des zinnelijken levens gewekt en dit afhankelijkheidsgevoel heeft nog niets met den godsdienst gemeen; deze laatste hangt veeleer samen met het noodgevoel, hetwelk de ervaring der afhankelijkheid van de natuur bij hem wekt en waaruit voor zijn bewustzijn eerst dan redding is, wanneer hij voor zijne physische afhankelijkheid van de natuur een zedelijke afhankelijkheid van den God der natuur in de plaats kan stellen" [2]). De gevolgtrekking die hieruit onmiddellijk voortvloeit, dat niet alle godendienst als godsdienst kan worden beschouwd, wordt dan ook gaaf door hem toegestemd. Had Hoekstra gezegd: „het bloote geloof aan geheimzinnige, vreeselijke wezens, van wie alles (of zeer veel) afhankelijk is, mag men nog geenszins godsdienstig geloof noemen, (evenmin als het bijgeloof aan spoken) al is het zeker de eene, meer uitwendige grondslag, waarop in den oudsten tijd het godsdienstig geloof ontstaan is", — Dr. Bruining voegt daaraan nog toe: „In deze woorden is, naar ik meen, de juiste verhouding aangegeven. De fantastische wereldbeschouwing der oudste volken, waarbij de mensch al wat zijn aandacht trekt, allerlei hem omringende wezens en voorwerpen uit het rijk der natuur zich voorstelt als bezield en hem zelf in innerlijk wezen gelijk, en daaraan

1) T. a. p. bl. 151. 2) T. a. p. bl. 153.

de meest willekeurige werkingen toeschrijft, is de voorwaarde, maar ook nog niets meer dan de voorwaarde, voor het ontstaan van het godsdienstig geloof; het is niets meer dan de voor deszelfs wording en eerste ontwikkeling onmisbare achtergrond, de bodem, waarop het ontstaat en een tijdlang, maar ook slechts een tijdlang, gevestigd blijft om op een zekere hoogte van ontwikkeling er zich van los te maken" [1]).

Ik hoop mij niet te bedriegen, wanneer ik op grond van deze ondubbelzinnige verklaring aanneem, dat, naar de bedoeling van den schrijver, alleen daar godsdienst kan worden erkend, waar in de betrekking tot de hoogere macht iets zedelijks, hoe weinig ook, te vinden is. Zoolang dit ontbreekt is er in den godendienst slechts een bodem, waarop de godsdienst kan ontkiemen, maar nog geen godsdienst zelf. Is dit zijne meening dan is het ook te verwachten, dat het historisch onderzoek daarmede in overeenstemming zal zijn; dat, namelijk, op de vraag: hoe vertoont zich de godsdienst bij zijn eerste optreden en in zijn verdere ontwikkeling? het antwoord gezocht zal worden in die verschijnselen, welke het kenmerkend godsdienstig karakter dragen. Godendienst en godsdienst kunnen één zijn, maar, zoolang dat niet bepaald gebleken is, zijn zij voor dezen schrijver twee, waarvan alleen de laatste hem dienen kan om uit de geschiedenis het wezen van den godsdienst te verklaren.

Heeft hij dit in het oog gehouden en is daardoor zijn historisch onderzoek zuiver gebleven?

Tot bestrijding van de meening, dat de vereenzelviging van God, het object van den godsdienst, met het Hoogste Wezen, de grondoorzaak aller dingen, historisch te rechtvaardigen zou zijn, worden verschillende argumenten aangevoerd. Het eerste luidt:

De erkenning van goden is voorafgegaan aan het zoeken naar de oorzaak of de oorzaken der dingen in het algemeen [2]). Er wordt daartoe gewezen op de wilden bij welke „eigenlijk in 't geheel geen sprake kan zijn van redelijke behoeften", die geen anderen drang kennen dan honger, geslachtsdrift, en vermoeienis. Wat hebben die dan met de geschiedenis van

1) T. a. p. bl. 150. 2) T. a. p. bl. 133 vg.

den godsdienst te doen? Toch komt het den schrijver voor „dat het voor de bepaling van den wezenlijken inhoud van het begrip god niet van belang ontbloot is hierop scherp de aandacht te vestigen".

Verder wordt gewezen op de beperktheid der Grieksche goden [1]), op de vrijheid aan de philosophie gelaten om den oorsprong aller dingen te zoeken buiten de godenwereld [2]), op het philosophisch monisme dat bij de Hindoes gevonden wordt naast het polytheïsme van den godsdienst [3]), — altemaal opmerkingen, wier bewijskracht voor de stelling, waarmede zij in verband worden gebracht, later nog ter sprake zal komen, maar waarin ons nu reeds treft, dat er zelfs niet aan gedacht wordt te vragen, in hoe verre die godendienst ook het karakter van godsdienst draagt.

Dr. Hugenholtz had gezegd: „Een eerste vereischte om tot een juiste opvatting van den godsdienst te komen, is de erkenning van het nauwe verband tusschen godsdienst en zedelijkheid, nader nog, de erkenning van het beslissend overwicht dat bij de wording en ontwikkeling van den godsdienst aan het zedelijk bewustzijn moet worden toegekend". Dit wordt door Dr. Bruining weersproken met de bewering: „Godsdienst treffen wij reeds aan bij volksstammen, die nog op den allerlaagsten trap van zedelijke ontwikkeling zich bevinden, bij wie geen hooger streven zich openbaart dan wat strekken kan tot bevrediging van grof zinnelijke behoeften en begeerten, bij wie het ruwste egoïsme in al zijn kracht zich doet gelden en van maatschappelijk verband nog bijna in 't geheel geen sprake kan zijn" [4]). Treffen wij daar godsdienst aan of alleen godendienst? In al wat verder tegen die stelling van Dr. Hugenholtz wordt aangevoerd, steeds hetzelfde, dat alle, ook de laagste godendienst als godsdienst wordt erkend, totdat eindelijk de conclusie wordt opgemaakt „dat wij den band tusschen godsdienst en zedelijkheid, die voor ons Christelijk bewustzijn zoo nauw is toegehaald, geheel moeten losmaken" [5]). Hoe is dit te rijmen met de uitdrukkelijke verklaring, dat men den achtergrond, den bodem van den godsdienst in blooten goden-

1) T. a. p. bl. 134. 2) T. a. p. bl. 135. 3) T. a. p. bl. 136.
4) T. a. p. bl. 138. 5) T. a. p. bl. 141.

dienst, onderscheiden moet van den godsdienst zelf? En wanneer wij later vernemen, dat op het hoogste standpunt in het godsdienstig ideaal niets anders overblijft dan het zedelijke, dan kunnen wij toch moeilijk erkennen, dat ons de geschiedenis verhaald wordt van hetzelfde verschijnsel, dat in den aanvang vlak het tegenovergestelde heet van hetgeen het aan het einde blijkt te zijn. Wat baat het, of dan gezegd wordt: het een zoowel als het ander is zelfverwezenlijking van den mensch? Er volgt daaruit, dat het een zoowel als het ander zijn grond heeft en zijn verklaring vindt in den mensch. Maar als de mensch in het een geheel iets anders objectiveert dan in het andere, dan kan daaruit toch niet worden afgeleid, dat de twee verschijnselen als gelijksoortig bij elkander behooren, ja zelfs zóó een zijn dat men het wezen van het een uit de geschiedenis van het ander zou kunnen leeren kennen.

Bestond er hier gevaar van misverstand, dan zou ik nog meer plaatsen aanhalen. Maar niets is duidelijker dan dat Dr. Bruining onder den gemeenschappelijken naam van godsdienst evenzeer begrijpt een godendienst, waarin nog niets zedelijks is op te merken, als een godsdienst, die een uitsluitend zedelijk karakter draagt. Het zijn zijn eigen woorden: „dat de godsdienst, aanvankelijk niets zedelijks in zich bevattende, allengs zich met de zedelijkheid verbindt en deze in zich opneemt, om eindelijk geheel en al zich met haar te vereenzelvigen" [1]).

Stel nu naast die woorden, deze andere:

„Het geloof aan een zedelijk rapport — deze uitdrukking genomen in den ruimst mogelijken zin — tusschen den mensch en de hoogere machten is een blijvend bestanddeel, een wezenlijk kenmerk der godsdienstige voorstellingen".

„Dat geloof is het, dat den godsdienst in engeren zin, de godsvereering, in het leven roept en dus de hoogere wezens eerst eigenlijk tot goden, objecten van godsdienstige vereering maakt".

„Dat geloof is derhalve het punt, dat bij het onderzoek naar het wezen en den oorsprong van het godsdienstig geloof op den voorgrond moet worden gesteld" [2]).

---

1) T. a. p. bl. 157. Vergelijk op dezelfde bladzijde: „Godsdienst is dus uit zijn aard noch zinnelijk, noch zedelijk".

2) T. a. p. bl. 151 vg.

Hoe rijmt gij het een met het ander?

Wij hebben hier niet te doen met een onachtzaamheid, een vergissing van den schrijver. Hij geeft er zich volkomen rekenschap van, dat hij aldus als gelijksoortig samenvoegt, wat ook door hem zelf zeer bepaald als verschillend van karakter onderscheiden wordt.

Maar zoo geen vergissing, is het dan niet een fout? Wat zou hij zelf er van zeggen, wanneer iemand de philosophie van Anaxagoras tot dezelfde school bracht als die van Socrates, omdat bij Anaxagoras de νοῦς als hoogste beginsel wordt erkend? Zijn antwoord zou immers gereed zijn, dat die schijnbare overeenkomst het principieel verschil tusschen een cosmologisch en een anthropologisch stelsel niet kan wegnemen. Zoo ook, al moge de onontwikkelde mensch den indruk dien sommige natuurverschijnselen op hem maken, omzetten in onderstelde persoonlijke machten, zoo blijft hij daarmede toch geheel buiten den kring van den godsdienst, al is het dat het ontwakend godsdienstig leven evenzeer met die persoonsverbeelding aanvangt, ja zich dikwijls aansluit aan andere, reeds voorhanden personificatiën van natuurmachten. Het spreekt van zelf, dat het nergens gelukken zal in de oudste godsdiensten het juiste punt aan te wijzen, waar het eigenlijk godsdienstige begint. Het zedelijke, waaraan dit onderscheiden moet worden, kan zich in het eerst slechts in zulke zwakke, onzuivere uitingen voordoen, dat het nauwlijks onder het bloot zinnelijke te onderkennen is. Maar het is iets anders en, hoe verder het zich ontwikkelt, zooveel te meer wordt dit eigen karakter openbaar. Hoe is het dan te verdedigen, dat men, terwijl men toestemt dat in het zedelijke het kenmerkend karakter van het godsdienstige ligt, toch daarmede als een geheel verbindt wat zich juist door het gemis van dat kenmerkend karakter onderscheidt, en dan, op grond van die verbinding, van den godsdienst een bepaling geeft, die hem bij zijn aanvang voorstelt als geheel ontbloot van datgeen wat, zoodra hij zich iets verder ontwikkelt, blijkt zijn eigenlijk wezen uit te maken?

Aan dat misverstand kan alleen een einde komen door de erkenning dat godendienst, waarin nog niets zedelijks is op te merken, buiten de geschiedenis van den godsdienst ligt. Laat men

daaraan, zooals Dr. Bruining deed, den naam geven van een achtergrond, waartegen het godsdienstig geloof bij zijn eerste ontwikkeling kan aanleunen, maar dat niet, ter wille van dat wat geen godsdienst is, het begrip van godsdienst verontreinigd worde!

Zou ik Dr. Bruining willen vragen om herziening van zijne bepaling, waar de godsdienst aanvangt, ik zou tevens van hem een nadere verklaring verlangen, waar de godsdienst ophoudt. Het komt mij namelijk voor, dat hij, evenzeer aan het einde als aan het begin, in zijne geschiedenis van den godsdienst heeft opgenomen wat, naar zijn eigen definitiën, daarbuiten ligt.

Reeds in den aanvang van zijn stuk had hij verklaard, dat er „ontegenzeggelijk een zeer groot deel waarheid ligt" in de door hem aangehaalde woorden van Prof. Kuenen: „Dat andere maakt de religie, in dien zin, dat bij het ontbreken daarvan ook de religie gemist wordt. Dat andere nu is het geloof, d. i., zoo algemeen mogelijk omschreven: de erkenning van het bestaan eener hoogere macht, waarvan de mensch zich afhankelijk gevoelt, die hem helpt of tegenwerkt, beloont of straft. Waar de erkenning dier macht ontbreekt, daar is geen godsdienst meer" [1]). Verder vernamen wij van hem: „Het geloof aan een zedelijk rapport — deze uitdrukking genomen in den ruimst mogelijken zin — tusschen den mensch en de hoogere machten is een blijvend bestanddeel, een wezenlijk kenmerk der godsdienstige voorstellingen" [2]). Dat dit niet alleen bedoeld is van lagere godsdienstvormen, blijkt uit de stellige verklaring, die wij nog verder vinden: „Levensrichting en geloof, de behoefte en de macht waardoor die behoefte bevrediging vindt, behooren in den godsdienst onafscheidelijk bij elkander; zij zijn, als het ware, twee zijden van ééne zaak; want juist in de onmiddellijke verbinding van die twee ligt het wezen van den godsdienst" [3]).

Tegenover deze ondubbelzinnige uitspraken wekt het reeds bevreemding als men leest: „Bij deze opvatting laat het zich nu ook volkomen verklaren, dat en waarom er godsdienstvormen bestaan, waarin het geloof aan goden ontbreekt" [4]). Wordt

1) T. a p. bl. 132.
2) T. a. p. bl. 151.
3) T. a. p. bl. 161.
4) T. a. p. bl. 154.

daarbij op het Buddhisme gewezen, dan ligt de vraag voor de hand, of de schrijver niet voorbijziet, dat niet het niet-zijn op zich zelf het voorwerp is van het godsdienstig geloof, maar die ordening tengevolge waarvan de vrome het ideaal van het niet-zijn zal bereiken. Maar dit slechts in het voorbijgaan. Op datgeen wat de schrijver zelf de laatste phase in de ontwikkeling van den godsdienst noemt, wilde ik de aandacht vestigen. Dan blijft alleen het zedelijke in het godsdienstig ideaal over. „Langs dien weg komt de mensch ten slotte tot het ideaal van het allengs en langs organischen weg zich verwezenlijkende, zuiver zedelijke godsrijk, m. a. w. van de steeds voortgaande zedelijke ontwikkeling, de steeds verder doordringende heerschappij van het zedelijk beginsel" [1]). Hoe moeten wij dat verstaan? Is hier bedoeld het geloof in een zedelijke wereldorde, zich allengs ontvouwende in den ontwikkelingsgang der menschheid? Of is gemeend het ideaal, de hoop, de voorstelling van een steeds voortgaande zedelijke ontwikkeling in de menschheid? In het eerste geval zijn de twee termen van het begrip: godsdienst, levensrichting en geloof, nog aanwezig. In het andere geval is er niets meer over dan de levensrichting alleen. Men kan te meer aarzelen, omdat juist dit het punt is, waaromtrent tusschen de geestverwanten van Dr. Bruining geen volledige overeenstemming schijnt te bestaan. De Heer Hooykaas Herderscheê [2]) heeft met zijn spreuk: „wij hebben Hem lief, omdat Hij ons eerst heeft liefgehad" zijn geloof in de objectiviteit der zedelijke wereldorde boven alle verdenking gesteld. Hetzelfde kan van Dr. Hooykaas worden gezegd. Maar daarin hebben anderen, die overigens met hen samengaan, zich niet zoo ondubbelzinnig bij hen aangesloten, dat men dezelfde zekerheid ook te hunnen opzichte zou bezitten. Aan welke zijde schaart zich onze schrijver? Men oordeele naar de woorden, die hij aanstonds op de zoo even aangehaalde laat volgen: „De verwezenlijking nu van dit ideaal hangt niet af, en wordt ook door niemand verwacht, van machten buiten den mensch, van de werking der mechanische natuurkrachten of van bovennatuurlijke tusschenkomst, maar uitsluitend van menschelijke werkzaamheid, van 's menschen

1) T. a. p. bl. 163. 2) Theol. Tijdschrift. 1875 bl. 83.

zedelijk streven, dat, hoewel het in sterke mate onder den invloed van uitwendige factoren staat, daardoor gewekt en bevorderd en in het algemeen in zijne openbaring bepaald wordt, toch zijn grond en oorsprong vindt in den mensch zelf, in de hoogere aspiraties van zijn wezen; geloof aan de verwezenlijking van het zedelijk ideaal is eensluidend met geloof aan de kracht van het zedelijk beginsel in den mensch". De meehanische natuurkrachten en de bovennatuurlijke tusschenkomst geven wij den schrijver gaarne prijs, maar dan houden wij over: de verwezenlijking van het ideaal hangt niet af van machten buiten den mensch maar uitsluitend van menschelijke werkzaamheid. Hebben wij hier de juiste uitdrukking van zijne bedoeling, dan gaat bij hem stellig een der twee termen van het begrip: godsdienst verloren. Dan toch is er bij hem niets anders dan het subjectieve streven van den mensch, waarvan hij hoopt, verwacht, gelooft, dat het geen ijdel streven zal zijn; maar ontbreekt bij hem de erkenning van iets anders, iets objectiefs, dat zich in dat subjectieve streven openbaart en daarvan de zegepraal waarborgt. Dan is voor hem geloof aan het zedelijk ideaal niet, zooals het gewoonlijk wordt bedoeld, geloof aan de realiteit van dat zedelijk ideaal, waarop ons inwendig wezen ons blijkt gericht te zijn, maar geloof aan het recht van ons zedelijk ideaal om als hoogste wet voor ons te gelden. Dan brengt hij niet iets anders dan zich zelf, maar brengt hij zich zelf in zijn ideaal en kan het ook niet, in eigenlijken zin des woords, een voorwerp des geloofs voor hem zijn.

Is het wezenlijk dit, wat Dr. Bruining meent?

Ik durf het niet verzekeren. Somtijds, meestal zelfs, schijnt het mij, of hij werkelijk niets anders bedoelt, maar dan ontmoet ik weer uitdrukkingen, die aan de erkenning van iets meer objectiefs doen denken [1]).

„De goden verliezen geheel en al hun raison d'être, zoodra het ideaal zoodanig wordt, dat de verwezenlijking er van uitsluitend afhangt van menschelijk streven en zijn vasten waarborg vindt in 's menschen wezen zelf". Let op dat: „uitsluitend afhangt".

---

1) De hier achtereenvolgens aangehaalde woorden komen voor T. a. p. bl. 163—167.

„In plaats van de vroegere godsvereering treedt hier rechtstreeksche werkzaamheid in dienst van het ideaal". De werkzaamheid derhalve in de plaats der vereering.

„De drang naar het zedelijk ideaal doet zich aan den mensch voor als behoorende tot zijn innigst wezen, en wat hij als het wezenlijke in zich zelf erkent, neemt hij op in zijne voorstelling van het wezen van den mensch in het algemeen. Van geloof aan en vereering van bovennatuurlijke goden gaat hij over in vertrouwend volgen van de hoogere aspiraties der menschelijke natuur". Hebben wij hier in die uitdrukkingen: wezen en natuur dat objectieve, dat wij zoeken? Wat met dat: wezen bedoeld is, blijkt uit de woorden: „het ideaal wordt op zuiver zedelijk standpunt zoodanig, dat het in 's menschen wezen zelf zijn waarborg vindt en als het ware in zich zelf zijn verwezenlijking met zich brengt, daar het onmiddellijk en noodwendig in den mensch het streven wekt, dat daartoe alleen leiden kan maar ook zeker leidt". Dat het ideaal in 's menschen wezen zijn waarborg vindt, beteekent dus niet, dat in 's menschen wezen zich een zedelijke wereldorde openbaart, waarin het zedelijk streven gegrond en de zegepraal daarvan gewaarborgd is, — maar beteekent alleen, dat het ideaal 's menschen zedelijk streven in beweging zet en het daardoor brengt op den weg, die tot de vervulling van het ideaal leidt.

„Het onderscheidend kenmerk van godsdienstige tegenover ongodsdienstige zedelijkheid kan alleen gezocht worden in het vertrouwen op de verwezenlijking der zedelijke idealen, op de macht van het zedelijk beginsel in de wereld". Hier meenen wij het objectieve te grijpen; de individu verheft zich tot godsdienstige zedelijkheid door niet te bouwen op zijn subjectiviteit, zijn zedelijk streven alleen, maar zijn vertrouwen te vestigen op de macht van het zedelijk beginsel in de wereld. Bitter teleurgesteld lezen wij verder: „maar daarom kan er tusschen die beiden geen scherpe grenslijn getrokken worden; want dat vertrouwen is niet iets dat van elders aan het zedelijk streven wordt toegevoegd, maar vloeit uit dat streven, zoodra dit althans een zekere mate van kracht verkrijgt, van zelf voort". Er is niets anders bedoeld, dan dat het zedelijk streven, als het met eenige volharding wordt gevolgd, van zelf het gevoel medebrengt: het zal wel gelukken het doel te be-

reiken. En dit is het, wat daaraan het godsdienstig karakter geeft! Kan het duidelijker worden gezegd, dat er aan niets objectiefs te denken valt?

Zouden wij nu, op grond van dit alles, ons besluit willen opmaken, dan treedt ons een verzekering van den schrijver in den weg, „dat ook op zuiver zedelijk-godsdienstig standpunt de godheid niet ontbreekt". Waar is zij dan? vragen wij. Het antwoord luidt: „zij is in plaats van een wezen buiten den mensch, eene macht binnen in hem geworden".

Een macht in den mensch,... dat is juist, wat wij in al het voorafgaande meenden te vinden, maar waardoor wij tevens tot de gevolgtrekking werden geleid, dat in dit stelsel van geen godheid meer sprake kon zijn. Mogen wij nu die gevolgtrekking uitspreken? Hooren wij eerst wat de schrijver nog tot toelichting zegt.

„Want de macht" zoo gaat hij voort „waardoor het zedelijk ideaal tot verwezenlijking wordt gebracht, die alzoo beantwoordt aan de oude goden der natuurgodsdiensten, de god dus van den zuiver zedelijken godsdienst, is de in de menschheid levende drang naar het zedelijk ideaal (*the power which makes for righteousness*), de zedelijke macht, die in 's menschen geweten, in het onvoorwaardelijk plichtbesef in zijn gemoed zich openbaart, en die, zoodra zij zich in den mensch openbaart, onmiddellijk als een objectieve en algemeene, over de menschheid in haar geheel zich uitstrekkende macht zich doet kennen; het is de macht, die wij ter eener zijde 's menschen hooger ik kunnen noemen, daar zij ten nauwste met zijne persoonlijkheid verbonden is, maar ter anderer zijde evenzeer kunnen omschrijven als niet ik (*not ourselves*) daar zij staat boven zijn wil en dien beheerscht. Die macht — de groote beweegkracht in de ontwikkeling der menschheid, de kracht waarvan alle hooger leven uitgaat, die het gansche gebied van het menschelijk leven beheerscht en alle invloeden en krachten, die op dat gebied werken, aan zich ondergeschikt maakt, die op den grondslag en uit de gegevens der natuurlijke wereldorde de zedelijke wereldorde schept — in hare wezenlijke beteekenis te erkennen, haar als de allerhoogste, als de praktisch absolute te waardeeren, dat is geloof; haar onvoorwaardelijk en met volkomen vertrouwen te gehoorzamen, dat is godsdienst."

Hoe nu?

eene objectieve en algemeene, over de menschheid in haar geheel zich uitstrekkende macht;

eene macht die staat boven 's menschen wil en dien beheerscht;

eene macht, die het gansche gebied van het menschelijk leven beheerscht, en alle invloeden en krachten, die op dat gebied werken, aan zich ondergeschikt maakt;

eene macht, die op den grondslag en uit de gegevens der natuurlijke wereldorde de zedelijke wereldorde schept. —

Maar dit is niet alleen alles wat wij hebben gevraagd; het is veel meer dan dat. Wij vroegen alleen: houdt gij vast aan iets objectiefs, dat voorwerp des geloofs kan zijn en voldoet gij daarmede aan uw eigen eisch van twee termen in den godsdienst: levensrichting en geloof? En nu krijgen wij niet alleen iets objectiefs, maar iets dat als zoodanig 's menschen wil beheerscht, dat alle invloeden en krachten op het gebied van het menschelijk leven (let wel: alle invloeden en krachten) aan zich ondergeschikt maakt, en, niet boven of naast, maar uit de gegevens der natuurlijke wereldorde de zedelijke wereldorde schept. Dat staat er, met zooveel woorden. En geloof is: die macht in hare wezenlijke beteekenis te erkennen, haar als de allerhoogste, als de praktisch absolute te waardeeren. Ook dat is uitmuntend. Is die macht al wat zoo even van haar werd gezegd, dan verdient zij ten volle tot voorwerp des geloofs gesteld te worden. Ik begrijp wel niet goed, wat met dat: praktisch-absolute wordt bedoeld, maar aangezien het voor een macht, als zij praktisch, d. w. z. in het uitoefenen van macht absoluut is, vrij onverschillig mag heeten of zij theoretisch iets anders is, zoo kan ons ook dit niet doen aarzelen onze instemming te betuigen. Godsdienst eindelijk is die macht onvoorwaardelijk en met volkomen vertrouwen te gehoorzamen. Die macht is god en die zoo te dienen met onvoorwaardelijke gehoorzaamheid en volkomen vertrouwen, zou dat geen godsdienst mogen heeten?

Mogelijk zouden wij in overweging willen geven of niet uit hetgeen in dit godsbegrip is opgenomen onvermijdelijk een en ander volgt, dat mede daarin een plaats zou moeten vinden, — maar het verschil dat hierover zou kunnen blijven bestaan is toch onbeduidend in vergelijking met datgeen wat

wij als onze gemeenschappelijke belijdenis zouden kunnen uitspreken. Maar is dat zoo, waarover loopt dan toch de strijd, nu reeds zooveel jaren gevoerd? Zijn wij, die ons met de richting, welke zich de ethische noemt, niet kunnen vereenigen, met blindheid geslagen, dat wij niet kunnen zien, hoe zij in het wezen der zaak hetzelfde bedoelt als wij? Of ligt de schuld aan de andere zijde, ontbreekt het haar aan klaarheid in het doordenken van hare beginselen, in het formuleeren van hare resultaten, in het afbakenen van hare ontkenningen?

Zie hier nu in het stuk van Dr. Bruining. Ik heb niet uitspraken uit verschillende gedeelten bij elkander gebracht, maar eenvoudig vier achtereenvolgende bladzijden bijna zin voor zin nagegaan. En in dat kort bestek vinden wij praemissen en resultaten vereenigd, die elkander volstrekt uitsluiten. In den aanvang alles er op aangelegd om de objectiviteit van de zedelijke macht als voorwerp des geloofs te ontkennen, en aan het einde die objectiviteit zoo kras mogelijk gehandhaafd. Eerst een redeneering die den schrijver zelf de bedenking in de pen geeft, of er dan nog van godheid gesproken kan worden, en dan die godheid onverhoeds erkend niet alleen als objectieve zedelijke macht, maar zelfs aan haar alle invloeden en krachten op het gebied van het menschelijk leven ondergeschikt gemaakt, haar de schepping eener zedelijke wereldorde op den grondslag en uit de gegevens der natuurlijke wereldorde toegekend.

Waaraan hebben wij ons nu te houden?

Ik kan het natuurlijk niet uitmaken. Ik vermoed, dat de praemissen meer des schrijvers bedoeling weergeven dan de conclusie, dat in deze laatste de wensch om op zijn standpunt ook de erkenning der godheid te kunnen handhaven hem verder heeft gebracht, dan hem door de logica vergeven kan worden. Ware het anders, was in die conclusie zijn diepste gedachte aan het licht gekomen, het zou mij zeer welkom zijn het te vernemen, maar dan zou het mij toch volstrekt onbegrijpelijk blijven, hoe hij al het voorafgaande had kunnen schrijven.

Aangenomen evenwel, dat mijn vermoeden juist is, dat op het standpunt van den schrijver en zijne geestverwanten niet in eigenlijken zin van een objectief voorwerp des geloofs kan

gesproken worden, met welk recht wordt dan door hem aan zijne richting eene plaats gegeven in de geschiedenis van den godsdienst? Ik zal wel niet behoeven te verzekeren, dat ik met die vraag niet bedoel het in twijfel te stellen, of hij zelf godsdienst heeft. Ik heb alleen met zijne theorie te doen; zijne persoonlijkheid blijft geheel buiten het debat. Maar erkent dit stelsel alleen levensrichting en niet ook geloof, wat is dan de consequentie van des schrijvers eigen regel, „dat juist in de onmiddellijke verbinding van die twee het wezen van den godsdienst ligt"? Zou hij dan zijne geschiedenis van den godsdienst, zooals hij haar later had moeten aanvangen, ook niet vroeger hebben moeten sluiten? De vraag is meer gedaan: is datgeen wat de ethische richting ons aanbeveelt, nog godsdienst? Het antwoord was altijd moeilijk te geven, omdat er altijd iets dubbelzinnigs bleef in hare verklaringen ten opzichte van dit punt (zooals ook nu weder) en omdat men geen algemeen geldend begrip van godsdienst als maatstaf kon gebruiken. Maar, naar de bepaling van godsdienst, door Dr. Bruining gegeven, schijnt toch bij die aanhangers der richting, die niets objectiefs als voorwerp des geloofs erkennen, het antwoord ontkennend te moeten uitvallen.

Ook na het stuk van Dr. Bruining, blijft het opschrift dat hij daarboven stelde: de ethische richting en de godsdienst een onopgelost probleem. Door hem is de samenvoeging van die twee niet als een tegenstelling bedoeld, maar zijn het, althans volgens het ééne gedeelte van zijn betoog, niet twee termen die elkander uitsluiten?

De naam: ethische richting, is niet, als gewoonlijk bij partijnamen, door tegenstanders gegeven maar door voorstanders gekozen en met kennelijke voorliefde vastgehouden. In welken zin kan hij worden verdedigd?

De opkomende ethische richting onder de orthodoxie kan zich met recht alzoo noemen, omdat zij tegenover het confessionalisme den geloofsinhoud nieuw tracht op te bouwen uit de feiten van het zedelijk-godsdienstig leven.

Kan de ethische richting onder de modernen hetzelfde als hare taak beschouwen en daarmede den naam dien zij koos rechtvaardigen? Het kan niet in ernst worden beweerd, waar

het openbaar is, dat althans de groote meerderheid der modernen voor het godsdienstig geloof geen anderen dan een ethisch-anthropologischen grondslag erkent.

Mogen wij dan den naam verklaren door de tegenstelling van religieuse richting? Willen zij, tegenover ons, die godsdienst wenschen te handhaven, alleen zedelijkheid?

Sommigen zeker niet. Er zijn er onder hen, die van ons verschillen in de beschrijving van het voorwerp des geloofs, maar die zeer bepaald godsdienst, als eenheid van levensrichting en geloof, zoeken.

Van anderen is het voor ons, mogelijk ook voor hen zelven, nog niet tot klaarheid gekomen, wat zij willen, en vooral, wat zij kunnen.

Zou het niet, nu door het stuk van Dr. Bruining de discussie heropend is, van groot belang zijn, dat er aan die onklaarheid een einde kwam, en dat wij, eer wij voortgaan met elkander te bestrijden, althans konden beginnen met elkander te begrijpen?

„Is de vereenzelviging van God, het object van den godsdienst, met het Hoogste Wezen, de grondoorzaak aller dingen, waarvan zoowel de idealistische als de intellectualistische modernen stilzwijgend uitgaan, historisch gerechtvaardigd" [1])?

Zoo luidt de vraag, wier beantwoording Dr. Bruining zich ten doel stelt.

Stilzwijgend uitgaan,... wordt er van ons gezegd. Toch niet, voor zoo ver wij daarvan uitgaan, zonder daarvan rekenschap te geven; vooral niet, zonder daarbij nadrukkelijk de twee lijnen te onderscheiden, de eene uitgaande van de wetenschap waardoor wij trachten te komen tot een organische wereldbeschouwing, de andere uitgaande van het zedelijk postulaat, waardoor wij opklimmen tot het geloof in een zedelijke wereldordening; ook niet, zonder het eerlijk te erkennen, dat het samenvallen van die lijnen in een grondoorzaak van alle dingen, tevens het object van onzen godsdienst, voor ons een zaak is van gelooven, niet van weten.

Mogelijk had dit door den schrijver kunnen worden herin-

---

1) T. a. p. bl. 183.

nerd. Maar waar is het, dat de scheiding en tegenstelling van natuurorde en zedelijke orde door ons niet erkend wordt en, naar onze overtuiging, uit de geschiedenis van den godsdienst niet gerechtvaardigd kan worden.

Wanneer wij op dit punt bestreden worden, dan eischt de billijkheid, dat er van die meening geen caricatuur worde gevormd door haar voortestellen, alsof de goden, naar onze opvatting, altijd tevens wereldscheppers en wereldregeerders waren geweest. Op die bestrijding zouden wij kunnen volstaan met het antwoord, dat ook ons het feit van het polytheïsme dit de geschiedenis bekend is. Wat wij beweren en wat men moet weerleggen, is, dat de scheiding van het natuurlijke en het zedelijke niet in dien zin in de geschiedenis van den godsdienst gevonden wordt, dat de goden alleen personificatiën van zedelijke ideeën zouden zijn en niet tevens machten, van welke de mensch iets te hopen of te vreezen had. De vraag is: zijn de goden alleen de exponenten van de mate van zedelijke ontwikkeling hunner vereerders, of worden zij tevens gedacht als cosmische machten, mogelijk in zeer beperkten kring en met zeer beperkt vermogen, maar toch altijd in staat om den mensch te bevoordeelen of te benadeelen?

Wat beteekent het, als daartegen wordt aangevoerd: dat op het allerlaagste standpunt godendienst voorkomt, waarbij „die goden geen scheppers zijn en evenmin eigenlijke bestuurders van de natuur of van bepaalde deelen er van, maar niets dan wezens, die een zekere, soms zeer groote macht bezitten en daardoor invloed kunnen uitoefenen op hetgeen hen omringt"[1]?

„dat in meer dan één godsdienstvorm eindige en beperkte goden worden erkend en vereerd". Gereedelijk kan het immers worden toegestemd „dat voor het bewustzijn der Grieken het begrip god geheel verschillend is van dat van hoogste wezen"[2], aangezien daarmede niets is gezegd tegen de stelling, dat voor het bewustzijn der Grieken het begrip god samenvalt met dat van hooger wezen!

„dat de Grieksche philosophen hunne denkbeelden over oorsprong en wezen van het heelal hebben kunnen ontwikkelen

1) T. a. p. bl. 134. 2) T. a. p. bl. 136.

en uitspreken, zonder voor hun eigen bewustzijn en dat hunner omgeving in tegenspraak te komen met den bestaanden godsdienst." [1]) De stelling is niet geheel onbetwistbaar, maar al ware zij dat, wat zou daaruit meer kunnen worden afgeleid, dan dat het Grieksche polytheïsme, omdat het geen scheppingsleer omvatte, ruimte liet voor dergelijke wijsgeerige bespiegelingen?

„dat in het Brahmanisme, naast de erkenning van Brahma, als het eeuwige, allesomvattende wezen, de dienst der eindige, beperkte deva's wordt aangetroffen" [2]). Maar zijn de deva's toch niet tevens machten en worden door hun dienst niet, zooals de schrijver zelf zegt, „tijdelijke goederen, daaronder begrepen het hoogste hemelsche geluk" [3]) verkregen? Die vereeniging van een monistische wereldbeschouwing met een polytheïstischen godsdienst kennen wij van nabij in den populairen heiligencultus van de Katholieke landen, waar toch wel degelijk de heilige tevens als een cosmische macht wordt vereerd, die gevaren afwendt en ziekten geneest.

Zijn dit bezwaren, waarvoor wij onze opvatting zouden moeten prijsgeven?

Wij komen veel meer in het hart van de quaestie, wanneer wij Dr. Bruining's beschrijving van het wezen van den godsdienst en zijn schets van de godsdienstige ontwikkeling der menschheid ter hand nemen.

Alle godsdienst wordt door hem samengevat onder het algemeen begrip van zelfverwezenlijking van den mensch, en het verschil der onderscheiden godsdiensten verklaard uit het verschil in zedelijke ontwikkeling van de volken of personen, die hetgeen in hen is, objectiveeren in hun voorstelling van de godheid.

Tegen dat begrip: zelfverwezenlijking, is geen bezwaar, maar zonder nadere bepaling is het niet bruikbaar. Immers zelfverwezenlijking is alles waardoor eenig wezen aan den drang van zijn aanleg gevolg geeft. Dat de tijger zijn prooi bespringt is evenzeer zelfverwezenlijking als dat de mensch de

---

1) T. a. p. bl. 136.
2) T. a. p. bl. 136.
3) T. a. p. bl. 155.

reinste opvatting van de godheid schept. Alles komt aan op die vraag: welke zelfverwezenlijking? In het antwoord op die vraag blijft bij den schrijver iets nevelachtigs, iets onbepaalds.

„Streven naar voldoening van bepaalde wenschen en behoeften maakt het diepste wezen uit van den godsdienst in het algemeen" [1]).

„Overal zijn met den godsdienst wenschen en idealen verbonden, waarvoor de mensch van zijne goden bevrediging en verwezenlijking vraagt en verwacht" [2]).

„Het godsdienstig ideaal, het geheel der wenschen, waarvoor de mensch van zijne goden bevrediging vraagt en verwacht" [3]).

„De goden, ideale machten die correspondeeren aan 's menschen hoogste behoeften en idealen" [4]).

„In het godsdienstig ideaal — het geheel der behoeften en belangen, waarvoor door den godsdienst bevrediging en bescherming wordt gezocht — stelt de mensch de diepste eischen van zijn wezen tegenover de hem omringende werkelijkheid" [5]).

De bepaalde wenschen en behoeften gaan over in wenschen en idealen, die weder in hoogste behoeften en idealen, om eindelijk te worden de diepste eischen van 's menschen wezen.

De schrijver kon niet anders, wilde hij in een algemeen begrip alles vereenigen wat hij onder den naam van godsdienst samenvat. Bracht hij daartoe de fantasieën van wilden, waarin nog niets zedelijks is te bespeuren, zoowel als de hoogste ons bekende godsdienstvormen, dan kon hij aan zijn zelfverwezenlijking geen nadere bepaling toevoegen. Het gevolg daarvan is, dat die zelfverwezenlijking bij hem niets zegt over het wezen van den godsdienst.

Laat ik nu daarop niet weder terugkomen. Ik heb in de voorgaande bladzijden die fout reeds in het licht gesteld. Nemen wij alleen dat gedeelte van het historisch overzicht, waarin van zedelijke zelfverwezenlijking sprake is, en dus, naar des schrijvers eigene latere definitie, van godsdienst.

Zedelijke zelfverwezenlijking moet natuurlijk begonnen zijn

1) T. a. p. bl. 141. 2) Ibid. 3) T. a. p. bl. 143.
4) T. a. p. bl. 145. 5) T. a. p. bl. 156.

in uiterst zwakken, van het overmachtige zinnelijke nauwlijks te onderscheiden vorm. Het zedelijk leven moet lang in embryonischen staat verkeerd hebben, eer het kwam tot een zelfstandig bestaan.

De openbaring daarvan kan men zich dus alleen ook denken als aanvangende met een minimum. Waren er nu reeds in het volksbewustzijn voorstellingen van gepersonificeerde natuurmachten, dan vond de eerste godsdienstige aandoening daarin een aangewezen aansluitingspunt en steun, en bleef natuurlijk het godsdienstig bewustzijn bij verdere ontwikkeling nog lang zich aan die oude natuurgoden vasthouden.

Dit alles is door Dr. Bruining uitvoerig beschreven. Verder wijst hij aan, hoe het godsdienstig bewustzijn langzamerhand een meer zedelijk karakter verkrijgt, ten gevolge waarvan de goden hoe langer hoe meer het karakter van natuurwezens verliezen en dat van bovenzinnelijke wezens aannemen.

Naarmate de godsdienst meer zelfverwezenlijking wordt van een zedelijk subject, rijst ook de voorstelling van de godheid in zedelijk gehalte. Verschillende factoren moeten daarbij in rekening worden gebracht, en daaronder komt zeker een belangrijke plaats toe aan de macht van het sociale leven, voor zoover dit op zedelijken grondslag gevestigd is. Deze voorwaarde schijnt mij te veel te zijn voorbijgezien in hetgeen Dr. Bruining zegt over het verschil tusschen de goden der Hindoes en die der Grieken. Dat de goden der Hindoes zooveel meer het karakter van natuurwezens behouden hebben en dus zooveel lager staan dan die der Grieken, kan, volgens hem, niet verklaard worden uit een hoogere philosophische ontwikkeling van het Grieksche volk, — iets, waarin ik hem gaarne gelijk geef, — maar alleen uit de hoogere ontwikkeling van het sociale leven bij de Grieken [1]). De Grieksche goden zijn zeker veel minder aan de natuurverschijnselen gebonden, maar zij zijn niet naar evenredigheid tot zedelijke machten geworden. Zij dragen geheel het karakter van het in allerlei opzicht rijk ontwikkelde, maar juist in het zedelijke betrekkelijk arme Grieksche volksleven. Vergelijkt men daarmede, zooals Dr. Bruining ook doet, het Israëlitisch Gods-

1) T. a. p. bl. 149.

begrip, welk een verschil! Hier zou men dus nog rijker ontwikkeling van het sociale leven verwachten, en ieder weet hoe arm de Israëlieten daarin zijn geweest. Onze schrijver moet om dit te verklaren zijn toevlucht nemen tot den persoonlijken invloed van Mozes en de profeten [1]). Is dat niet, de macht der individuën in de geschiedenis wat al te hoog aanslaan? En keert dan dezelfde moeilijkheid niet terug in de vraag: waarom er mannen als Mozes en de profeten uit Israël zijn voortgekomen en niet uit het Grieksche volk? Ik zou daarom liever zeggen, dat het sociale leven zeker een grooten invloed uitoefent op de wijziging van het godsbegrip, maar een invloed overeenkomstig den volksaard die het sociale leven beheerscht, en daarom ook niet altijd van dien aard, dat de godheid een meer zedelijk karakter verkrijgt naar mate de maatschappelijke samenleving tot hooger bloei klimt.

In de beschrijving van de ontwikkeling van het godsdienstig bewustzijn, komt bij Dr. Bruining ook het verband tusschen godsdienst en philosophie ter sprake en wordt aan deze door hem slechts een zeer geringe invloed op de godsdienstige voorstellingen toegekend [2]). Ik zou meenen, dat aan dien invloed meer beteekenis moet worden gehecht. Laat het waar zijn, dat in het volksleven de stroomen van godsdienstig leven en van wijsgeerig denken geruimen tijd naast elkander kunnen voortvloeien, zonder met elkaar in aanraking te komen, op den duur kunnen zij toch niet gescheiden blijven. De resultaten van de wijsgeerige bespiegeling gaan allengs over in het algemeene denken, eerst van de beschaafden daarna van het volk, en wijzigen of ondermijnen daar de voorstellingen, die afkomstig zijn van een lageren trap van verstandelijke beschaving. Dat, zooals de schrijver zegt, het vrij lang kan duren eer de godsdienst door het wijsgeerig denken wordt gedeerd, omdat de objecten van den godsdienst hun aanspraak op dien rang niet hieraan ontleenen, dat zij de hoogste oorzaak der verschijnselen zijn, maar hieraan, dat zij machten zijn die invloed oefenen op 's menschen leven, — schijnt mij minder

---

1) Verg. bl. 173: „Door de hervorming van Mozes is een eigenaardig verband tusschen godsdienst en zedelijkheid tot stand gekomen".

2) T. a. p. bl. 159 vg.

juist gezien. Want de vraag is niet, welke hoedanigheid aan de objecten van den godsdienst wordt toegekend, maar eenvoudig of zij denkbaar zijn. Op een zekere hoogte van ontwikkeling ontstaat er voor den mensch onmogelijkheid om te gelooven aan de realiteit van zijne goden, omdat er in zijne algemeene wereldbeschouwing geen plaats meer voor hen is. In dien toestand vond bijvoorbeeld het Christendom de beschaafde wereld van die dagen. Voor een Seneca, zeker een der edelste typen maar toch een type van het beschaafd bewustzijn van de eerste eeuw onzer jaartelling, hebben de goden alle realiteit verloren, niet slechts als oorzaken der verschijnselen maar ook als machten die invloed uitoefenen op 's menschen leven. Als het zoover gekomen is, wat baat het dan, of, zooals de schrijver in de tweede plaats opmerkt, „het godsdienstig geloof een krachtig getuigenis heeft in 's menschen gemoed en daarin zijn eigenlijk steunpunt vindt"? Hoe zou het dan waar kunnen zijn, dat „de goden zich nog staande houden, ook waar de grondslag, waarop zij oorspronkelijk rustten, gaat wankelen of zelfs reeds weggevallen is"? Is hier met dien grondslag bedoeld een wereldbeschouwing, waaraan de mensch door hooger ontwikkeling afgestorven is, dan sleept zij met haar val ook onvermijdelijk mede wat op haar gebouwd was. Maar de wezenlijke grondslag voor het godsdienstig geloof, de zedelijke behoefte, blijft, en die spreekt zich nu uit in nieuwe voorstellingen, óf geheel nieuwe óf wijzigingen van de oude. Dat dit niet op eens geschiedt en niet gelijktijdig in alle rangen der samenleving, spreekt van zelf, maar op den duur moet het godsdienstig geloof zich richten naar die wereldbeschouwing, die door het wijsgeerig denken in het algemeene bewustzijn wordt ingeplant [1]).

Daarom kan, naar het mij voorkomt, ook niet worden toe-

---

1) Elders zegt de schrijver zelf, dat „in het bijzonder door den invloed van ervaring en van wetenschappelijke ontwikkeling alle elementen van zinnelijken aard uit het godsdienstig ideaal verwijderd worden" T. a. p. bl. 163. Als reden, waarom bij Jezus de godheid haar bovennatuurlijk karakter niet verliezen kon, wordt o. a. genoemd, „dat de kritiek, die hij op de godsvoorstelling van Mozes en de profeten uitoefende, de kritiek was niet van het wijsgeerig denken maar van het religieus gemoed, en dus het gebrekkig zedelijke, niet het philosophisch onware er van gold". T. a. p. bl 175.

gestemd, wat Dr. Bruining, in een later gedeelte van zijn stuk [1]), aanvoert tot verdediging van „de atheïstische nuance van den godsdienst" of, zooals hij liever zegt, van „godsdienst verbonden met philosophisch atheïsme". Of men eene theïstische of een beslist pantheïstische of atheïstische wereldbeschouwing huldige, „daardoor", beweert hij, „wordt de godsdienst in geenen deele veranderd of gedeerd, zoolang maar in die wereldbeschouwing ruimte overblijft voor de groote feiten des geloofs, zoolang maar de zedelijke macht des gewetens in hare hooge beteekenis kan worden erkend en gewaardeerd". Laat aan dit laatste voldaan worden en derhalve in onze voorstelling buitengesloten blijven de meening, die de stem van het geweten voor een illusie verklaart, is het dan voor het godsdienstig geloof hetzelfde of bij een atheïstische wereldbeschouwing de mensch in die stem van het geweten louter een verschijnsel in zijn eigen wezen vindt, zooals hij ook muzikaal gehoor in zich ontdekt, dan of hij bij eene theïstische wereldbeschouwing dat verschijnsel in verband kan brengen met een objectieve zedelijke wereldorde, waarin hij ook zijn plaats inneemt, zijn taak te vervullen, zijn bestemming te bereiken heeft? Men moet dat woord „philosophisch atheïsme" niet nemen in een verzwakten zin, zooals ook wel gebeurt, bijv. dat het wijsgeerig denken geen vrede kan hebben met dat begrip van een persoonlijk God, dat in godsdienstige kringen het meest gangbaar is; — maar men neme het in den wezenlijken zin, zooals het door Dr. Bruining wordt bedoeld, van een stelselmatige ontkenning van een redelijk en zedelijk proces in de wereld, hoe is het dan mogelijk te beweren dat dit zonder invloed zou blijven op het godsdienstig geloof? De mensch die den drang van het zedelijke in zich gevoelt kan dan nog zeggen: wat dat eigenlijk is weet ik niet en wat daarvan komen zal evenmin, maar het imponeert zich aan mij als een wet, die ik mij verplicht acht te volgen, en waarnaar ik mijn gedrag onder alle levensomstandigheden zal regelen. Is dat nu hetzelfde als dat iemand de wereld, waarin hij zich beweegt meent te mogen stellen in het licht van een Hoogste Rede, die zich daarin openbaart, van een zedelijke orde, die zich daarin verwezen-

1) T. a. p bl. 171—173.

lijkt; dat dientengevolge het zedelijke in ons zich aan ons voordoet, niet slechts als een aspiratie naar iets hoogers, maar als een wordend hooger leven, dat juist omdat het onverbrekelijk samenhangt met het groot geheel van de zedelijke wereldorde, daarin een onwankelbaren grond en een bepaalde bestemming vindt? Waarlijk, het is niet zonder reden, dat het godsdienstig geloof altijd heeft vastgehouden aan een teleologische wereldbeschouwing. Valt die weg, dan moet het geloof daaronder lijden. Wanneer onze schrijver, aan het einde zijner studie [1]) de rekening opmaakt van hetgeen bij zijne beschouwing verloren gaat en behouden blijft, dan verzekert hij, dat het beste onaangetast is gebleven. „De erkenning van de absolute waarde van het zedelijk leven, het geloof aan de zedelijke bestemming van den mensch en aan de toekomst der zedelijke idealen, is ongeschonden bewaard". Hoe kan men aan iets absolute waarde toekennen, bij verwerping van elke overtuiging aangaande het wezen der dingen? Hoe spreken van een bestemming des menschen, waar men elk doel in den wereldloop ontkent? Hoe bouwen op een toekomst der zedelijke idealen, waar men in het natuurverband niets erkent dat die toekomst waarborgt? Neen, zeg niet, dat het beste onaangetast is gebleven. Wij gevoelen eerbied voor hen, die, ook dan als hun denken hen tot een atheïstische wereldbeschouwing heeft geleid, vasthouden aan het recht van het zedelijke in hen, hun leven in den dienst van dat zedelijke blijven stellen en de vaan van het geloof blijven opheffen in deze wereld zonder God, — maar het is de eerbied die ons altijd wordt afgedwongen door trouw aan een edele zaak ook dan nog als deze met ondergang wordt bedreigd.

Wij zijn nu genaderd tot het belangrijkst gedeelte van het betoog, de beschrijving van den zuiver zedelijken godsdienst. Beginnen wij met de hoofdtrekken van die beschrijving bijeen te brengen.

„Door de samenwerking van verschillende factoren, in het bijzonder door den invloed van ervaring en van wetenschappelijke ontwikkeling, wordt eindelijk de scheiding van het zin-

1) T. a. p. bl. 186.

nelijke en het zedelijke geheel voltooid, worden alle elementen van zinnelijken aard uit het godsdienstig ideaal verwijderd, zoodat alleen het zedelijke daarin overblijft, volkomen ontdaan van alle vreemde bestanddeelen, dus niet in concrete vormen, maar geheel abstract gedacht" [1]).

„De verwezenlijking van dat ideaal hangt uitsluitend af van menschelijke werkzaamheid, van 's menschen zedelijk streven" [2]).

„In plaats van de vroegere godsvereering, de vervulling der voorwaarden, waaraan de hulp en gunst der goden en dientengevolge de verwezenlijking van het ideaal gebonden is, treedt hier rechtstreeksche werkzaamheid in dienst van het ideaal; in plaats van vertrouwen op de goden vertrouwen op de macht, die het ideaal uitoefent op de menschheid in het algemeen, vertrouwen op 's menschen zedelijke natuur" [3]).

„Het supranatureele element, dat aanvankelijk een wezenlijk bestanddeel van den godsdienst uitmaakt, valt daaruit weg, of wordt althans daarin een onwezenlijk element" [4]).

„Het onderscheid tusschen ethisch en religieus is op het hoogste standpunt, zooals Matthew Arnold zeer juist zegt, alleen een onderscheid in graad: *religion is morality touched by emotion*" [5]).

„De godheid is in plaats van een wezen buiten den mensch, eene macht binnen in hem geworden" [6]).

„Ingesloten zich gevoelende door de natuurorde, tracht de mensch aanvankelijk dien muur te doorbreken, maar te vergeefs; totdat hij eindelijk een uitweg vindt naar boven en, gedragen door het zedelijk ideaal, vrij zich er boven uit verheft" [7]).

„De godsdienst staat en valt, maar staat en valt ook alleen, met het bestaan en den drang naar het zedelijk ideaal, met de erkenning van de heiligheid van den plicht" [8]).

„In dien zin (van alleen een voorstelling te zijn van de betrekking, waarin de wereld der verschijnselen staat tot den mensch) ligt ook in den zedelijken godsdienst eene wereldbeschouwing opgesloten, de voorstelling nl., dat de geheele na-

---

1) T. a. pl. bl. 163. 2) Ibid. 3) T. a. p. bl. 164.
4) T. a. pl. bl. 165. 5) T. a. p. bl. 166. 6) Ibid.
7) T. a. p. bl. 168. 8) T. a. p. bl. 170.

tuurlijke orde van dingen, waar zij in aanraking komt met den mensch en invloed oefent op zijn leven, volstrekt ondergeschikt is aan de zedelijke macht en dient, of althans dienstbaar gemaakt kan en moet worden, tot bevordering van zedelijke ontwikkeling" [1]).

„De vorm, waarin de zedelijke godsdienst zich historisch in het Christendom heeft geopenbaard, komt niet overeen met hetgeen hij volgens de hier gestelde theorie moest zijn. In plaats van een zuiver zedelijke macht binnen in den mensch is het object van den godsdienst ook daar een bovennatuurlijk wezen, dat zoowel de natuur als de zedelijke wereld beheerscht" [2]).

„Al treedt bij Jezus de natuurmacht veel meer op den achtergrond, toch kon ook bij hem de godheid haar bovennatuurlijk karakter niet verliezen. Reeds dadelijk hierom niet, omdat Jezus zich bewust was met Mozes en de profeten op één bodem te staan en in hun geest voort te werken, terwijl de kritiek, die hij op hunne godsvoorstelling uitoefende, de kritiek was niet van het wijsgeerig denken, maar van het religieus gemoed en dus uitsluitend het gebrekkig zedelijke, niet het philosophisch onware er van gold. Maar voorts omdat ook bij Jezus het ideaal nog niet zuiver zedelijk van inhoud was. Want wel was door zijn zedelijk genie het zedelijk element daarin geheel op den voorgrond gesteld en al het niet-zedelijke hieraan volkomen ondergeschikt gemaakt, maar om dit laatste geheel en al uit te werpen, daartoe moesten andere invloeden medewerken, en wel die van ervaring en wetenschappelijke ontwikkeling" [3]).

„Door niet de personificatie zelf, maar alleen zooveel mogelijk het daaraan klevende anthropomorphisme te verwijderen, aan de zedelijke godheid niet de heerschappij over de natuur te ontzeggen, maar alleen de wijze, waarop die heerschappij wordt uitgeoefend; eenigszins anders voor te stellen, is het monisme wezenlijk op den ouden grondslag blijven staan, en kan het, naar het mij voorkomt, niet anders gequalificeerd worden, dan als een nieuwe, en wel de laatste, phase van de antieke theologie, die, door de fantasie in het leven geroepen, aanvankelijk geheel vrij zich beweegt, zonder door eenige we-

1) T. a. p. bl. 171. 2) T. a. p. bl. 173. 3) T. a. p. bl. 173.

tenschap te worden belemmerd, vervolgens, wanneer de wetenschap zich ontwikkelt, met deze een compromis aangaat, dat zijne uitdrukking vindt in het supranaturalisme — dit woord genomen in den engeren zin, dien het in het spraakgebruik van onzen tijd allengs verkregen heeft — om ten slotte door de wetenschap volkomen te worden overheerscht en zich geheel naar hare eischen en voorschriften te vervormen" [1]).

„Godsdienst, hetzij in de oude beteekenis van dienst en vereering, hetzij in die van toewijding van hart en zin opgevat, rust altijd op een betrekking van zedelijke afhankelijkheid en veronderstelt dus een betrekkelijke zelfstandigheid van den mensch tegenover het object van zijn godsdienst; tegenover het absolute wezen nu kan van dit laatste geen sprake zijn; 's menschen verhouding tot dat wezen is niet die van zedelijke afhankelijkheid, maar van absolute bepaaldheid. Het absolute wezen kan daarom, naar ik meen, geen object van godsdienst zijn, gelijk het dan ook nooit in eenigen godsdienstvorm als zoodanig is erkend [2]).

„De hartstocht der werkelijkheid heeft, gesteund door de natuurwetenschap, ons den weg, waarlangs vroegere geslachten tot hunne voorstellingen omtrent God en godsbestuur gekomen zijn, versperd. Hij is het, die ons belet de hoogere macht, die wij in ons ervaren, als een persoon buiten en tegenover ons te plaatsen, aan haar tevens de heerschappij over de natuur en de uitwendige omstandigheden toe te kennen en in onze levensomstandigheden en lotswisselingen, in de gebeurtenissen die invloed oefenen op het leven van individuen en volken, hare beschikkingen te zien" [3]).

Ziedaar eenige plaatsen, die mij voorkomen het best te kunnen dienen om ons de bedoeling van Dr. Bruining duidelijk te maken. Ik hoop, dat hij geen bezwaar zal hebben tegen mijne keus. Het is altijd moeielijk enkele zinsneden uit een redeverband uit te nemen, zoodat de hoofdzaken daarin zijn weergegeven en er niet, door het losmaken van die gedeelten uit het verband, waarin zij voorkomen, aanleiding tot een verkeerde opvatting kan ontstaan. Ik heb daaraan gedacht en er mij op toegelegd om alleen datgene en juist

1) T. a. p. bl. 182. 2) T. a. p. bl. 184. 3) T. a. p. bl. 185.

datgene te nemen, wat het meest kenmerkend is voor de bedoeling van den schrijver.

Wij zijn hiermede op een ander terrein gekomen. Al het voorgaande diende tot verklaring van hetgeen geweest is, nu komen wij tot hetgeen worden moet. Van de historie gaan wij over in de profetie. Het is waar, wat hier wordt aanbevolen, wordt onder ons reeds door enkelen vertegenwoordigd, maar hun getal is tot nog toe zoo klein, dat men moeilijk met het oog op hen zeggen kan: dit is de nieuwe phase die de godsdienst bij ons is ingetreden. Dr. Bruining kan dus alleen meenen: de historische lijn loopt uit in de ethische richting; zij is het onvermijdelijk postulaat van de ontwikkeling van den godsdienst tot op onzen tijd.

Komen wij op een ander terrein, het schijnt mij toe, dat wij ook tevens uitgenoodigd worden een andere methode in toepassing te brengen. Alle godsdienst is opgevat als zelfverwezenlijking van den mensch en alle ontwikkeling in den godsdienst verklaard uit de toenemende heerschappij van het zedelijke over het zinnelijke in den mensch. Wel is daarbij de invloed van andere factoren erkend, voor zoo ver die de ontwikkeling van het zedelijke konden bevorderen, maar de regel bleef toch altijd, dat de mindere of meerdere zedelijke ontwikkeling het regulatief was van het grover of reiner godsdienstig geloof. Zelfs werd uitdrukkelijk aangewezen, „dat godsdienst en philosophie slechts indirect met elkander samenhangen" en dat „de invloed van het denken altijd binnen vrij enge grenzen beperkt is" [1]). Wanneer dan nu een hooger trap van godsdienstig geloof wordt aanbevolen, waarop, zooals gezegd wordt, eindelijk al het zinnelijke uit het voorwerp van vereering wegvalt, zou men verwachten, dat daarvoor de grond gezocht en aangetoond zou worden in een hooger zedelijke volmaking, die zich, naar de methode der zelfverwezenlijking, omzette in reiner godsvereering. De mannen van de ethische richting moesten als pneumatische menschen tot ons als psychische menschen spreken. Maar in plaats daarvan zoeken zij ons op, op het terrein van de philosophie, en als reden dat zij ons godsdienstig geloof verwerpen, noemen zij, niet dat zij daar-

1) T. a. p. bl. 159.

voor zedelijk te hoog staan; maar dat hun de hartstocht der werkelijkheid te machtig is geworden. Vragen wij hun: hoe zijt gij gekomen tot „die geheele voltooiing van de scheiding van het zinnelijke en het zedelijke" in het godsdienstig ideaal? dan antwoorden zij: „door de samenwerking van verschillende factoren, in het bijzonder door den invloed van ervaring en van wetenschappelijke ontwikkeling". Wat Jezus verhinderde zich los te maken van de godsvoorstelling van Mozes en de profeten wordt beschreven als gemis van wijsgeerig denken. Wat later zijne volgelingen daartoe in staat zou stellen, heet weder: „ervaring en wetenschappelijke ontwikkeling". Hier is de continuïteitslijn duidelijk verbroken. Voor geheel de oude geschiedenis van den godsdienst was de canon, niet: naarmate de mensch rijker wordt in ervaring en wetenschap verheldert zich zijn godsbegrip, maar: naarmate de mensch meer van het zinnelijk in het zedelijk leven overgaat verkrijgen zijne goden ook een meer zedelijk karakter. Hier daarentegen is de canon: maarmate onze ervaring zich uitbreidt, onze wetenschappelijke ontwikkeling hooger klimt, de hartstocht der werkelijkheid zich meer van ons meester maakt, reinigt zich ons godsdienstig ideaal van al het zinnelijke, dat nog daaraan kleeft. Het evangelie van de reinen van hart wordt vervangen door een evangelie der geleerden.

Heeft de schrijver zelf dit niet opgemerkt? Het blijkt niet. Het is ook natuurlijker, dat anderen hem daarop wijzen, eer hij zich zelf daarvan rekenschap geeft. Want het is de groote illusie van zijne richting, dat zij optreedt als een nieuwe phase in de godsdienstige ontwikkeling, terwijl zij toch inderdaad niet anders is, dan een terugslag van de nieuwere wereldbeschouwing. Het punt van uitgang voor hun stelsel ligt niet in de zedelijk-godsdienstige behoeften, die onbevredigd blijven bij een theïstisch godsdienstig geloof. Ware dat het geval, dan moesten zij zich rijker gevoelen, nadat zij het Godsbestuur in hun Credo hebben geschrapt. Maar wij hooren onzen schrijver klagen: „Ontegenzeggelijk ligt in deze verandering verlies. Niet slechts de zinnelijke belangen in den engeren zin des woords, maar alles wat met het zinnelijk leven samenhangt en van uitwendige omstandigheden afhankelijk is, is daarmede

aan het godsbestuur, aan Gods voorzienige zorg onttrokken. En dat is niet weinig" [1]). Het punt van uitgang ligt in het bezwaar, dat hun denken ontmoette bij de poging om de gansche natuurorde, ook de geschiedenis der menschheid daaronder begrepen in overeenstemming te brengen met het Godsbegrip, dat zij zich gevormd hadden op grond van hun godsdienstige behoeften. Waartoe had de ontdekking van dat bezwaar hen moeten leiden?

Vier wegen stonden voor hen open:

hetzij, te onderzoeken of het bezwaar wezenlijk onoverkomelijk was;

hetzij, na te gaan, of mogelijk in hun godsbegrip ook was opgenomen, wat niet wezenlijk door de godsdienstige behoefte werd gepostuleerd;

hetzij, indien deze wegen hun geen uitkomst boden, vast te houden aan hun godsdienstig geloof en hun oordeel op te schorten over het recht van elke theodicee;

hetzij eindelijk, af te zien van alle godsdienstig geloof, als onvereenigbaar met de resultaten van ervaring en wetenschap.

Maar geen van al die wegen werd door hen ingeslagen. Boven alles bezorgd voor de redding van het geloof (iets, wat hun, in het oog van alle ernstige lieden, tot blijvende eer zal strekken) namen zij hun toevlucht tot een wanhopig redmiddel, de volstrekte scheiding van het zinnelijke en het zedelijke. Die werd tot grondslag gelegd voor een stelsel, waarin God als zedelijk ideaal, of liever waarin het zedelijk ideaal als God voorwerp van vereering kon blijven, terwijl daarnaast de zinnelijke natuurorde geheel op zich zelf werd gesteld, zonder eenige andere betrekking tot het goddelijke dan dat zij dienen kon als oefenings- en veroverings-terrein voor 's menschen zedelijk streven.

Dat deden zij, maar in plaats van nu te erkennen, dat zij dit hadden aangegrepen als het eenige middel om hun geloof niet te verliezen, stelden zij het voor, alsof dit het meest begeerlijke was, wat men zich uit een godsdienstig oogpunt kan denken en alsof alle wezenlijke godsdienst uit zijn aard hiertoe komen moet. In plaats van tot ons te zeggen: ziet gij dan niet, dat, als gij dit niet aangrijpt, het weldra met alle geloof

1) T. a. p. bl. 186.

voor u gedaan zal zijn[1])! komen zij met de verzekering, dat eerst hierin de godsdienstige behoeften wezenlijk worden bevredigd.

Daarom kunnen wij een bewijsvoering, als die Dr. Bruining ons geeft, niet aannemen als wezenlijk dienende voor het stelsel, hetwelk hij wil verdedigen. Dat stelsel is de volstrekte scheiding van het zinnelijke en het zedelijke, als twee van elkander onafhankelijke orden, en nu geeft hij ons als bewijs daarvoor een schets, hoe de godsdienstige behoefte, bij toenemende macht van het zedelijke in den mensch, steeds naar meer zedelijke voorstelling der godheid heeft gestreefd. Die twee slaan niet op elkander. Er zijn natuurlijk wel punten van aanraking, die den schijn geven alsof het een als bewijs voor het andere kon worden gebruikt, maar het een is uit een geheel anderen kring van gedachten genomen dan het andere. Wil men zich daarvan overtuigen, men bedenke: gesteld dat de bewijsvoering van Dr. Bruining onberispelijk ware en derhalve op het hoogste standpunt van zedelijkheid de mensch een voorwerp des geloofs behoefde, dat in niet de minste betrekking tot het zinnelijke stond, wat zou dit nu bewijzen voor de stelling, dat men de natuurorde moet beschouwen als geheel op zich zelf staande tegenover de zedelijke orde? Of, wil men het korter uitgedrukt?

Iemand (de volmaakt-zedelijke mensch) zegt: mijn God mag geen wereldbestuurder zijn! Goed, antwoorden wij, maar met uw welnemen zal er een Godsbestuur in de wereld zijn! — Daartegen heb ik niets, zal Dr. Bruining zeggen. Ik heb immers zelf erkend, dat deze zienswijze even goed met een theïstische als met een atheïstische zienswijze gepaard kan gaan. Dat hebt gij erkend, zou ik antwoorden, maar dat mocht gij niet erkennen. Want ware dat zoo, dan zoudt gij niet geschreven hebben, dat, bij uwe zienswijze, „niet slechts de zinnelijke belangen in den engeren zin des woords, maar

1) Het heeft mij getroffen dit onbewimpeld uitgesproken te vinden bij Matthew Arnold in de voorrede van zijne „Last Essays on Church and Religion" die waarschijnlijk nog niet in ons land bekend zijn. De auteur was zoo vriendelijk mij die te zenden. In die voorrede wordt gewezen op het bedenkelijk verschijnsel, dat op het vasteland het traditioneel geloof meer en meer verdwijnt en daaraan de grond ontleend tot aanbeveling van de bekende opvatting van den schrijver.

alles wat met het zinnelijke leven samenhangt en van uitwendige omstandigheden afhankelijk is, daarmede aan het godsbestuur, aan Gods voorzienige zorg, onttrokken was". Dat zou inderdaad de wettige gevolgtrekking zijn, als uwe bewijsvoering sloot. Als uit de hoogste godsdienstige behoeften besloten kon worden tot die volstrekte scheiding van het zinnelijke en het zedelijke in de wereld, dan zou er geen Godsbestuur in de wereld mogelijk zijn. Maar gij kunt met uwe bewijsvoering, als zij opging, nooit verder komen dan tot de conclusie dat aan de hoogste godsdienstige behoefte beantwoordt een voorwerp van vereering, waarin geen spoor van iets zinnelijks meer is te ontdekken. En dat is uw stelsel niet. Uw stelsel is, dat de natuurorde geheel buiten God omgaat. Daartoe kunt gij langs den weg van deze bewijsvoering nooit komen. Moet gij dat niet toestemmen?

Maar al kan de bewijsvoering voor haar doel niet dienen, wij moeten haar toch onderzoeken. Het blijft altijd een belangrijke vraag, of op het hoogste standpunt van zedelijkheid het godsdienstig geloof geen ander voorwerp van vereering behoeft en duldt, dan „het zedelijke, geheel abstract gedacht".

Vooreerst, ligt dit in de continuïteitslijn van de godsdienstige ontwikkeling der menschheid? Is het een phase, die thans noodwendig uit het voorafgaande volgt?

Op zinnelijk en zinnelijk-zedelijk standpunt, in het algemeen in de lagere godsdienstvormen, is, volgens den schrijver, het geloof aan goden „een wezenlijk en onmisbaar element" [1]). Ook bij Jezus „kon de godheid haar bovennatuurlijk karakter niet verliezen" [2]). De latere geloovigen zijn in dat voetspoor voortgegaan en de schrijver toont opzettelijk aan [3]), dat wij dit niet enkel aan de traditie kunnen toeschrijven, maar dat hun levenservaring hen wel in den waan moest brengen, dat de gansche wereld aan een Godsbestuur onderworpen was. In het laatste der dagen kwam de moderne richting, maar ook „zij bleef met haar monisme wezenlijk op den ouden grondslag staan" [4]); alleen „trachtte zij het in overeenstemming te

1) T. a. p. bl. 161.
2) T. a. p. bl. 174.
3) T. a. p. bl. 175 vgg.
4) T. a. p. bl. 183.

brengen met de resultaten van natuurwetenschap en wijsbegeerte, door daaruit weg te nemen, wat door deze beiden als onhoudbaar werd aangewezen" [5]). Zoo heeft de godsdienstige ontwikkeling, voor zoover wij hare geschiedenis kunnen naspeuren, altijd dezelfde richting gevolgd. Zij heeft den inhoud van het godsbegrip steeds reiner trachten te bepalen. Daardoor is zij van het polytheïsme tot het monotheïsme gekomen, en toen dit eens gevestigd was bleef het streven altijd daarop gericht, om de voorstelling, die men zich van de godheid vormde, meer in overeenstemming te brengen met de postulaten van het zedelijk bewustzijn en met de resultaten der wetenschap. Onder dat alles evenwel bleef het godsbegrip formeel altijd hetzelfde, de godheid, hoe ook gedacht, bleef de grond van alle dingen, zonder scheiding van natuur en zedelijke orde. Dat heeft geduurd tot op.... de opkomst der ethische richting. Nu wordt het tot een eisch van het godsdienstig leven verklaard de geheele natuur los te maken van God, haar als natuur op zich zelve te stellen en daarnevens de godheid te vereeren als een macht binnen in den mensch.

Laat dit waar of laat het onwaar zijn, is dit een voortzetten of een verbreken van de continuïteitslijn?

Als de ethische richting een toekomst heeft, dan kan de latere geschiedschrijver haar veilig stellen onder het opschrift: magnus ab integro saeclorum nascitur ordo.

De grond, waarop de bewering van een noodwendige verandering in onze voorstelling der godheid rust, is, dat op het hoogste zedelijke standpunt, 's menschen zelfverwezenlijking in het godsdienstig ideaal niets anders kan stellen, dan „alleen het zedelijke, volkomen ontdaan van alle vreemde bestanddeelen, dus niet in concrete vormen, maar geheel abstract gedacht". Naar den regel dat het godsbegrip reflex is van het zelfbewustzijn, zet zich de hoogste zedelijkheid om in zulk een godsdienstig ideaal.

Hieruit volgt, dat wij de verklaring van des schrijvers denkwijze moeten zoeken in zijn begrip van zedelijkheid.

Wat is zedelijkheid bij hem? Ik herinner mij niet daarvan

1) Ibid.

een bepaalde definitie gevonden te hebben, — maar ik durf zeggen: op iedere bladzijde van zijn stuk staat op of tusschen de regels te lezen: het zedelijke is het tegenovergestelde van het zinnelijke.

Zedelijk worden wil bij hem zeggen: zich onttrekken aan de macht van het zinnelijke; de hoogste zedelijkheid is geheele vrijheid tegenover het zinnelijke. Nu laat zich dat in een leerrede goed hooren. Dan toch denkt ieder toehoorder aan het zinnelijke in strijd met de zedenwet. Maar iets anders is het in een wetenschappelijk betoog, vooral in een betoog over de vraag, of men zich de zedelijke orde moet denken immanent in de natuurorde, of dat men die twee tegenover elkander moet stellen. Dan verkrijgt die tegenstelling van zinnelijk en zedelijk een andere beteekenis, dan wordt zij een dualisme, ons uit de geschiedenis van het Christendom, in eindelooze vormen sedert de gnostiek der 2de eeuw, genoegzaam bekend, maar waarlijk niet als hoogste opvatting van zedelijkheid.

Ik behoef den lezer niet te herinneren, hoeveel er met dit onderwerp samenhangt, om hem te doen gevoelen, dat het mij niet mogelijk is, dit hier ook maar eenigszins volledig te behandelen. Het verdient een afzonderlijke bespreking, want hierin hebben wij den diepsten grond van de geheele opvatting van den schrijver.

Ik kan hem slechts enkele vragen voorleggen.

Waarom postuleert de hoogste zedelijke zelfverwezenlijking die volstrekte scheiding van het zinnelijke en zedelijke in het godsdienstig ideaal? Als men het voorwerp van godsdienstige vereering denkt geheel afgescheiden van de natuurorde, is dan in die voorstelling grooter zedelijk gehalte dan wanneer men het denkt immanent in de natuurorde? De vraag is nu niet, of tegen dit laatste andere bezwaren kunnen bestaan, maar aangezien gij die scheiding postuleert in naam van de hoogste zedelijkheid, moet in het begrip zelf van die scheiding hooger opvatting van zedelijkheid liggen dan in het begrip van die immanentie. Ik zou die vraag niet doen, indien ik kon verwachten daarop ten antwoord te ontvangen: omdat de natuurorde in zich zelve slecht is. Dan toch zou het evident zijn, dat het zedelijke door die immanentie in het zinnelijke moest

lijden. Maar nergens vond ik in het stuk een bewijs, dat de schrijver dit pessimisme aanvaardde. Doet hij dit niet, dan behoudt mijne vraag hare kracht: waarom staat het abstract-zedelijke hooger dan het zedelijke immanent in het zinnelijke?

Wanneer het hoogste begrip van zedelijkheid zijn uitdrukking vindt in volstrekte scheiding van het zinnelijke en het zedelijke, hoe kunt gij dan verdedigen, wat gij zegt, dat de zedelijke macht „op den grondslag en uit de gegevens der natuurlijke wereldorde de zedelijke wereldorde schept"? Dat kan toch alleen geschieden, wanneer het zedelijke in het natuurlijke ingaat, het doordringt en heiligt, — maar dan is daarmede tevens die scheiding verbroken. De verwezenlijking van het ideaal zou dus daarin bestaan, dat juist het kenmerkende van het ideaal verloren ging.

Of omgekeerd, is die wording van de zedelijke wereldorde op den grondslag en uit de gegevens der natuurlijke wereldorde voor u de verwezenlijking van het hoogste, het doel waarop al het zedelijk streven der menschheid gericht moet zijn, wat verhindert u dan in de idee daarvan, uw ideaal, de eenheid van die twee op te nemen, en hoe komt gij er toe, daarin juist die twee scherp van elkander te scheiden?

Is uw ideaal volstrekte scheiding van het zinnelijke en het zedelijke, dan kunt gij nooit komen tot een zedelijke wereldorde, geschapen uit de gegevens der natuurlijke wereldorde, en erkent gij zulk een wording van een zedelijke wereldorde uit de natuurlijke wereldorde als eindresultaat, dan kunt gij in uw ideaal geen volstrekte scheiding van het zinnelijke en het zedelijke plaatsen.

Wijs mij een uitweg uit dit dilemma.

Ik zou nog een aantal vragen hieraan kunnen toevoegen, maar liever richt ik deze ééne vraag tot den schrijver: neem dit gedeelte van uwe studie, uw begrip van zedelijkheid, nog eens ernstig ter hand. Gij zult zelf toestemmen, dat dit de draad is, die door uw geheele betoog heengaat, en dat, wanneer gij uw opvatting van zedelijkheid moest wijzigen; uw geheele voorstelling van den ontwikkelingsgang van den godsdienst een andere worden zou. Van zelf zou dan ook, bij zulk een nader onderzoek, uwe aandacht gevestigd worden op uwe bewering, dat de verwezenlijking van het ideaal uitslui-

tend afhangt van menschelijke werkzaamheid. Mogelijk zoudt gij dan erkennen, dat het meest onmiddellijke en het meest blijvende in het zedelijk bewustzijn is de ervaring van een macht, die zich van ons meester maakt, die ons wint, ons leidt, ons draagt. En bij het onderzoek, hoe die macht tot en over ons komt, hoe zij wordt tot eene macht in ons, zou dadelijk uw oog vallen op de immanentie van het zedelijke in het zinnelijke, op dat volstrekt onafscheidelijke van de zedelijke en de natuurlijke wereldorde, dat, eenmaal door u erkend, uw gansche stelsel voor u onhoudbaar zou maken.

Het zou geen wonder zijn, indien voor het geslacht, waartoe ik behoor, nu de tijd gekomen was om de jongeren te volgen op nieuwe wegen, door hen geopend. Wanneer men reeds het vierde eener eeuw aan de theologische discussie heeft deelgenomen, dan mag men zich nog tot kloeke medewerking in staat gevoelen, maar moet men er zich toch op voorbereiden, dat men zich nieuwe inzichten eer door anderen zal zien aanwijzen dan dat men die zelf zal ontsluiten.

Met die gedachte heb ik van het eerst begin de opkomende ethische richting onder de modernen gadegeslagen, en mij stellig voorgenomen liever elk ongelijk te erkennen dan mij zelven later te moeten bekennen, dat ik geen oog meer had gehad voor het recht van eene overtuiging, die van de mijne afweek. Te meer durfde ik hopen, dat hier althans dat vooroordeel mij niet benevelen zou; omdat de ethische richting juist door zulke vrienden werd verdedigd, van wie te leeren nooit pijnlijk voor mij wezen kon.

Maar het moet eerlijk worden gezegd: ik ben nooit door hunne argumenten overtuigd geworden.

Nu weder. De verdediging van de ethische richting door Dr. A. Bruining, iemand wien wij nog zoo kort geleden onder onze leerlingen telden, iemand wiens groote bekwaamheid ons zoo goed bekend is, — ik wil het open erkennen, dat heeft indruk op mij gemaakt. Weer heb ik zijn werk ter hand genomen met de gedachte: zou het ook kunnen zijn, dat zij recht hadden tegenover ons? Daarbij kwam, dat de kalme, bezadigde methode van schrijven van dezen auteur, uit een wetenschappelijk oogpunt, gunstig afstak bij een en ander dat vroe-

ger over hetzelfde onderwerp was verschenen. En toch ook nu, na herhaalde lezing en overweging van het stuk, kan ik tot geen ander resultaat komen, dan: het sluit niet, het bewijst niet.

Er is iets zonderlings in die ethische richting, dat wij geen vat op haar kunnen krijgen en zij niet op ons.

Is zij wel waarlijk, wat zij beweert en gelooft te zijn, een moedig voorwaarts dringen in den strijd tot handhaving van het godsdienstig geloof?

Is zij niet een vlucht?

Hier is een bekentenis.

„Ingesloten zich gevoelende door de natuurorde, tracht de mensch aanvankelijk dien muur te doorbreken, maar te vergeefs; totdat hij eindelijk een uitweg vindt naar boven en, gedragen door het zedelijk ideaal, vrij zich er boven uit verheft" [1]).

Deze mensch is de ethische richting.

Ingesloten door de natuurorde, — dat is het groote bezwaar. Het bezwaar ons ook wezenlijk niet onbekend. God aan te wijzen in natuur en geschiedenis zooals het godsdienstig geloof postuleert, dat hij daar te vinden zal zijn.

Wat te doen?

Wij meenen: blijven zoeken in het geloof, dat, indien Hij is, Hij overal en ook daar te vinden moet zijn; dat als onze taak erkennen, om geduldig, volhardend het spoor te blijven volgen, waarop wij hopen dat doel nader te komen; aan de wetenschap haar recht laten en haar niet vragen, dat zij ons God te zien zal geven, maar hare resultaten voortdurend stellen in het licht van ons godsdienstig geloof, om te beproeven in hoe ver zij sluiten met onze onderstelling van een redelijk en zedelijk proces, dat zich in natuur en menschenwereld ontwikkelt. Zoo, dankbaar voor elke schrede, die het ons gelukt vooruit te komen, ons steeds verder laten leiden en ons tegen wankelmoedigheid wapenen door de evidentie, die het geloof aan de realiteit van onze zedelijke idealen, bij toenemende zedelijke ontwikkeling, steeds meer voor ons verkrijgt.

Zij zeggen: wat zou het baten? Wij zijn het moede nog langer te zoeken. Waartoe ook? Al wat wij zouden kunnen

---

1) T. a. p. bl. 168.

vinden, wij hebben het immers onmiddellijk en onverdeeld, zoodra wij ons afwenden van die natuurorde en ons op de vleugelen van het zedelijk bewustzijn, ver boven haar uit, verheffen tot de aanschouwing en de genieting van het ideaal-goddelijke. Dat tot het middelpunt van ons leven te maken, is het eenige, wat ons bewaren kan voor het dreigend gevaar van onzen God te verliezen.

Is dit geen vlucht uit den werkkring, die ons als wetenschappelijke mannen is aangewezen?

Maar is dit de ware stand der zaak, is het dan ook niet duidelijk, dat wij elkander niet door argumenten zullen winnen? Dan is het immers voor ieder een persoonlijke vraag van opvatting der levenstaak, die natuurlijk voor ieders bewustzijn gerechtvaardigd wordt door het stelsel, dat hij op den grondslag van die opvatting ontwerpt, maar die te innig met ieders subjectiviteit samenhangt, dan dat zij onder het bereik eener logische bewijsvoering zou vallen.

Zoo meen ik te kunnen verklaren, dat onze discussie, niettegenstaande al den goeden wil van weerszijde, geen rijker vruchten heeft gedragen, — maar zoo blijf ik van voortgezette levenservaring hopen, wat ik van voortgezetten strijd nauwlijks zou durven verwachten.

L. W. E. RAUWENHOFF.

EEN POGING TOT REHABILITATIE VAN PETRUS.

Hippolyte Rodrigues, Saint Paul. Paris 1876.

Het aantal geschriften, die in de laatste jaren over Paulus het licht zagen, is legio. Biographieën, beschouwingen over het Paulinisme, studiën over zijn brieven of over enkele moeielijke pericopen werden ons aangeboden. Maar meenden wij thans in staat te zijn den Heidenapostel te kunnen beoordeelen en waardeeren, de heer Hippolyte Rodrigues wil ons deze illusie ontnemen. Van hem vernemen wij, dat al zijn voorgangers — wij vertrouwen natuurlijk dat hij hun werken nauwkeurig bestudeerd heeft, hoewel alleen Renan door hem genoemd wordt — een dwaalspoor hebben bewandeld. Hij is een nieuwen weg ingeslagen en tot resultaten gekomen, die geheel van de hunne afwijken. Daarom was hem de noodzakelijkheid opgelegd, om een nieuw leven van Paulus te schrijven.

Het zijn geen lichte beschuldigingen, die hij tegen zijn voorgangers inbrengt. Zij waren, hoewel onbewust, Paulinisten. Zij hebben getoond, den politieken toestand van het land en de ideeën van den tijd, waarin zij ons verplaatsen, niet te begrijpen. Zij zagen de beide opvattingen van het Christendom, die toen tegenover elkander stonden en den invloed der Zeloten te Jeruzalem over het hoofd. En wat de schrijver hun allerminst kan vergeven, is de treurige rol, dien zij Petrus laten spelen, terwijl zij dezen apostel verwijten, dat hij Paulus bij zijn Heidenmissie niet ter zijde stond. Daarom is het vooral zijn doel, om den uitnemenden Petrus in zijn eer te herstellen. Al ontvangen wij dus van hem een leven van Paulus, het is hem in de eerste plaats om de rehabilitatie van Petrus te doen.

De auteur is volkomen overtuigd van de moeielijkheid zijner taak. Hij zal, na al de mislukte pogingen, voor het eerst een geschiedenis geven, *qui se tient*, waarin de feiten samenhangen en dus „nóch met de waarschijnlijkheid, nóch met de ideeën van den tijd, nóch met het historisch karakter der personen, nóch met den staatkundigen toestand van hun land in strijd zijn". Wij ontvangen van hem een historie, dramatisch wat den vorm betreft, maar „au fond rationelle et scientifique" [1]). De schrijver verliest zijn plicht als „historien rationaliste" [2]) niet uit het oog. „Le coup d'oeil de la critique moderne rationaliste" [3]) bewijst hem uitnemende diensten.

Wij willen zien of de heer Rodrigues aan de hooggespannen verwachtingen, die hij bij ons opwekt, voldaan heeft.

Hadden wij recht om te verwachten, dat hij, althans in een Inleiding, rekenschap zou hebben gegeven van de door hem gebruikte bronnen, wij vinden ons al aanstonds teleurgesteld. Op welke gronden hij den tweeden Thessalonicenserbrief voor den oudsten der acht door hem voor paulinisch erkende brieven beschouwt, vernemen wij niet [4]). Maar al houdt hij deze brieven voor echt, hij is daarom niet in de dwaling zijner voorgangers vervallen, die alle uitspraken van Paulus opvatten, alsof zij ernstig gemeend waren [5]). De brief aan de Romeinen schijnt in zijn oog van weinig beteekenis. Slechts enkele regels worden daaraan gewijd [6]). De Efezerbrief wordt in zijn gansche boek niet genoemd. Van de Colossenser- en pastoraalbrieven heet het alleen, dat hun dogmatiek op een veel later tijdperk wijst [7]).

Hoewel de Handelingen als de vrucht van een compromis tusschen de Paulinisten en de Joodsch-christenen beschouwd en in haar tegenwoordige bewerking eerst na het jaar 135 geplaatst worden, bewijzen zij den schrijver toch goede diensten,

---

1) t. a. p. bl. 8 en 9. 2) bl. 305. 3) bl. 360.

4) Alleen 1 Thess. 2: 14, 15 heet „une interpolation johanniste". Omdat de rede van Paulus te Athene geen „interpolation johanniste" bevat, kan zij voor echt worden gehouden!

Vgl. bl. 226 en 200.

5) bl. 8. 6) bl. 341.

7) bl. 375. Eenige bladzijden verder (bl. 378) lezen wij, dat de tweede brief aan Timotheüs in het jaar van Paulus' dood is geschreven!

wanneer hij daarmede Paulus' eigen getuigenissen kan weerleggen.

Ook de Clementinen, sommige kerkvaders, vooral Chrysostomus en Tertullianus, Sulpicius Severus, de auteur der *Historia Sacra* tot het jaar 400, worden als autoriteiten gebruikt. Zoo is de beschrijving van het oorspronkelijk Christendom uitsluitend aan citaten uit Chrysostomus en Severus ontleend. Op grond van hun getuigenissen staat het vast, dat alle echte Christenen tot de vervolging der Joden onder Hadrianus de vereering van Jezus als den Messias met de strenge inachtneming der wet verbonden, terwijl een plaats uit de *Recognitiones* wordt aangehaald om te bewijzen, dat het oudste Christendom zich op het voorbeeld van Petrus en van Clemens, „den leerling en opvolger van Petrus" beriep! [1])

Wij zullen slechts enkele hoofdstukken van de nieuwe levensbeschrijving van Paulus behoeven op te slaan, om onze lezers te laten beoordeelen of de schrijver, die over zijn voorgangers zulk een ongunstig oordeel velt, inderdaad zelf een geschiedenis heeft gegeven, „qui se tient".

Zijn opvatting van des apostels bekeering munt werkelijk door nieuwheid uit. Zij komt hierop neer. De Hellenisten te Damascus, aan wier hoofd Ananias stond, waren ingelicht omtrent de missie van Saulus, om hen gebonden naar Jeruzalem te voeren. Zij hadden dus hun maatregelen genomen. Bij de poort van Damascus was iemand geplaatst, om Ananias terstond van de komst van den Zeloot kennis te kunnen geven. Toen de bode Saulus ontdekte, zooals hij daar uitge-

---

1) bl. 2 en 3. Met een beroep op Tertullianus wordt (bl. 125 verv.) uit Gal. 2: 5 het woordje *οὐδέ* geschrapt. Dat de gewone lezing *οἷς οὐδὲ πρὸς ὥραν εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ* door de meeste Hss., met uitzondering van enkele latijnsche, wordt aanbevolen, daarover bekommert zich Rodrigues niet. Ook schijnt hij nooit vermoed te hebben, dat de weglating van *οὐδέ* uit het streven der catholieke kerk om Paulus en de twaalve te verzoenen, kan verklaard worden.

Meermalen wordt door hem gebruik gemaakt van de *Bible de Vence* (een uittreksel uit het werk van den beroemden Benedictyner monnik Calmet: *La Sainte Bible en latin et en français avec un commentaire littéral critique*). Daaraan ontleent hij o. a. zijn verbeterde vertaling van 2 Thess. 3: 2: et enfin que Dieu nous garantisse des hommes déraisonnables et méchants qui s'opposent aux progrès de l'évangile auquel ils ne veulent pas croire. Vgl. bl. 217. Dat die overzetting geheel onjuist is, schijnt in het oog des schrijvers geen zwarigheid.

put, ijlende en blind op den weg lag, leidde hij hem bij de hand naar het huis van Juda, met de verzekering, — natuurlijk een leugen — dat deze en Ananias „godvruchtige mannen naar de wet waren en bij alle Joden te Damascus goed bekend stonden". (Hand. 22: 12). Zoodra Saulus in het huis van Juda gekomen is, verzekert hij in alles te willen toegeven, wanneer hij van zijn blindheid en zwakte genezen wordt. Nu valt hij in de strikken, hem door de Hellenisten gespannen. Ananias legt hem de handen op, spreekt hem toe met de woorden uit Hand. 9: 17, wekt hem op om een ander mensch te worden en maakt hem wijs, dat zijn physieke blindheid het gevolg is zijner zedelijke verblinding. Toont hij berouw, dan zullen zijn oogen tegelijk voor het licht van het Hellenisme en voor het licht der zon geopend worden. Saulus is tot alles bereid en wordt door Ananias gedoopt, die zijn oogleden met zalf bestrijkt en hem het gezicht teruggeeft.

Maar de beide vrienden hadden zich wat al te spoedig over hun overwinning verblijd. Door het gebruik van voedsel en een verkwikkenden slaap voelt zich de uitgeputte Saulus hersteld. Wat den vorigen dag gebeurd is, beschouwt hij als een benauwenden droom. Reeds maakt hij zich gereed, om den last te volbrengen, hem door den Hoogepriester te Jeruzalem opgedragen. Als Juda en Ananias hem herinneren, dat hij gedoopt is en dus die missie niet kan vervullen, is hij zijn toorn niet langer meester. Hij, die zich boven velen als een echt Pharizeër onderscheiden heeft, zou een Hellenist zijn geworden! Zij hebben van zijn ijlenden toestand misbruik gemaakt en noemen hem thans een bekeerde! Liever wil hij zich door die ellendelingen laten vermoorden of hen aan de justitie overgeven, opdat zij straks in de straffende hand Gods mogen vallen! Ananias houdt zich kalm en zoekt zijn tegenstander te overtuigen. In een uitvoerige rede herinnert hij, dat Saulus, de leerling van Gamaliël, toch wel het wezenlijke en het voorbijgaande in de wet zal weten te onderscheiden. Heette niet de dochter van Pharao een Israëlietin, omdat zij aan de eenheid Gods geloofde? Wat is het Jodendom anders dan het geloof aan de eenheid en de heiligheid van God? De leer van Hillel was immers aan Saulus bekend, dat de gansche wet in dit voorschrift vervat is: behandel anderen, gelijk gij door

hen wenscht behandeld te worden. De Heidenwereld verkeert thans in een staat van ontbinding en zal gemakkelijk voor het vrijzinnige Jodendom gewonnen worden, dat aan een jeugdigen en krachtigen aanvoerder behoefte heeft. Saulus is de geschikte persoon, om als apostel van het Monotheïsme, van den Decaloog en van Jezus op te treden.

Zulk een taal maakt indruk. Saulus zou wel gaarne die grootsche taak op zich nemen, wanneer slechts enkele zijner bedenkingen werden weggenomen. De hellenistische partij, van welke tot nu toe Ananias het hoofd was, kent aan Jezus al de verdiensten van profeten en patriarchen toe. Dit is naar zijn oordeel onrechtvaardig, ja goddeloos. De geslepen Ananias heeft terstond zijn antwoord gereed. Wie zal zich om de middelen bekommeren, als het doel maar bereikt wordt? Wat doet het ter zake, in wiens naam of op welke wijze de waarheid verkondigd wordt? Men moet wat weten te geven en te nemen. Ik geef toe, zegt de spreker, dat onze bewondering voor Jezus overdreven is en wij hem ten onrechte tot een halven God gemaakt hebben. Maar een minimum van Heidendom zal misschien noodig zijn, om de Heidenen te bekeeren. Aan het slot zijner rede wijst hij Saulus op de moeielijkheden, die hij op zijn weg zal ontmoeten. Hij moet den naam, dien hij eens van zijn vader ontving, voor een anderen verwisselen, die eerlang een schitterende naam belooft te worden. En mocht hij als martelaar vallen, welnu, op het martelaarschap volgt immers de apotheose!

Saulus is thans bereid. Heden heeft het Gode behaagd zijn Zoon in hem te openbaren; daarom zal hij hem onder de Heidenen verkondigen, zonder met vleesch en bloed te rade te gaan. Nadat Ananias hem nogmaals op het hart heeft gedrukt, om toch vooral niet te vergeten dat het doel de middelen heiligt, doet Saulus eerbiedig een voetval en vertrekt den volgenden morgen naar Arabië.

Wij vragen: is dit ernst of kortswijl? Waaraan ontleent iemand het recht, om de getuigenis van Gal 1: 15 en 16 voor de taal van een sluwen bedrieger te verklaren? Is deze oplossing van de omkeering, die er in Paulus heeft plaats gehad, de vrucht der „critique moderne rationaliste"? Dan is zij voor goed veroordeeld. Hooren wij hier de taal van een

geschiedschrijver, die zich mag beroemen op de „ardeur de sa conviction"? [1])

Wij zijn te Jeruzalem in het eind van het jaar 51. Wij herinneren ons de belofte van den schrijver, om ons een geschiedenis te geven, „dramatique par la forme". De apostelen en al de oudsten zijn bijeengekomen, om over de ergerlijke geruchten, die uit Antiochië tot hen gekomen zijn, te beraadslagen. Jakobus bekleedt het voorsitterschap; aan zijn rechterhand is Petrus, aan zijn linker Johannes, tegenover hem is Judas gezeten, Paulus is met Barnabas en den onbesneden Titus gekomen, om zich te verantwoorden. Hij verhaalt van de vruchten zijner zending onder de Heidenen. Hij mocht hun de ritueele voorschriften der wet niet opleggen. Maar de noachische geboden? Jezus en Hillel eischten dit ook niet. Plotseling valt Simon Zelotes hem in de rede en noemt hem een verrader, omdat hij de Heidenen niet besneden en hun het gebruik van onreine spijzen niet verboden heeft. Een heftige woordenwisseling ontstaat, waaraan beurtelings Paulus, Jakobus, Petrus, Johannes en de Zeloot deelnemen. De vier laatsten zijn het daarover eens, dat wie Jezus als den Messias erkent, eerst een Jood en daarom besneden moet zijn. Simon eischt den dood van hem, die de oorzaak is van alle rampen, welke in de laatste jaren over Israël gekomen zijn. Johannes wenscht een verhoor voor het Sanhedrin, terwijl Barnabas als bemiddelaar optreedt met de verklaring, dat Paulus bereid is, om zijn oneerbiedige taal over de wet te herroepen. De gansche vergadering, met uitzondering van den Zeloot, is tevreden, wanneer Paulus openlijk boete doet en, zoo luidt de eisch van Petrus, heden nog zijn leerling Titus laat besnijden. Jakobus geeft hieraan het zegel zijner goedkeuring. Paulus bewaart het stilzwijgen. Terwijl Barnabas hem opwekt om toe te geven en Petrus den eisch herhaalt, denkt Paulus aan de steeniging van Stephanus en valt zijn oog op het gelaat van den Zeloot, die op zijn bloed belust is. Eindelijk neemt hij het woord en verklaart zich bereid om aan de besluiten van den Raad, die onherroepelijk blijken te zijn, te

1) t. a. p. bl. 9.

gehoorzamen. Op denzelfden dag wordt Titus besneden en ontkiemt in de ziel van Paulus een haat tegen Petrus, die later op zijn volgelingen zal overgaan. Misschien is deze haat der Paulinisten, aan wie de Romeinen de hand reikten, oorzaak geweest der vervolgingen, waaraan gedurende achttien eeuwen de Joden blootstonden, die, gelijk Jezus en Petrus aan de monotheïstische en zedelijke wet van Mozes gehoorzaamden.

Wat geeft den schrijver recht tot een opvatting, die met de eigen getuigenissen van Paulus geheel in strijd is? Verklaart deze niet ronduit, dat hij geen oogenblik geweken is voor de valsche broeders, die in de door hem gestichte gemeenten waren binnengeslopen, om zijn vrijheid aan banden te leggen, en aan den eisch om Titus te laten besnijden geen gehoor gegeven heeft? Zegt hij niet uitdrukkelijk, dat hij tegenover de zuilen-apostelen zijn zelfstandigheid bewaard heeft? Maar was hij dan een sluwe bedrieger, die de zaken in een valsch licht plaatste? Juist, daar hebt ge de oplossing. De heer Rodrigues is bereid de bewijzen te geven.

De gewone opvatting, volgens welke de apostelen den onbesneden Titus geduld zouden hebben, is onhoudbaar: want dan zouden wij mannen van zulk een vast en onwankelbaar karakter, als Jakobus en Petrus, (let wel: Petrus een man van karakter!) van lafhartigheid moeten beschuldigen! De traditie der Handelingen, die slechts de zegepraal van het Paulinisme beoogden, is door de kerkvaders en volgende geslachten overgenomen, wat zeker niet van hun liefde voor wetenschappelijk onderzoek getuigt! Het viel Paulus gemakkelijk, om aan de onkundige gemeenten van Galatië wat wijs te maken, daar zij niet in staat waren de feiten te controleeren! Hij ging niet, gelijk hij het voorstelt, (Gal. 2: 2) *volgens een openbaring*, naar Jeruzalem, maar omdat de gemeente te Antiochië hem daartoe last had gegeven, gelijk de Handelingen (15: 2) ronduit verklaren. (De auteur hecht groote waarde aan de Handelingen, wanneer zij als getuigen tegen Paulus kunnen worden opgeroepen) Ten onrechte ontkent Paulus zijn minderheid tegenover de apostelen. Alsof hij niet geheel afhankelijk van hen ware geweest! Overtuigd dat hij van de apostelen niet kon vragen, dat zij de besnijdenis zouden prijsgeven,

zou hij tevreden zijn geweest, wanneer zij hem toestonden de Heidenen tot proselieten der poort te maken! Op zulk een wijze was, twee jaar geleden, ook de koninklijke familie van Adiabene bekeerd! Geheel onjuist heeft Paulus, Gal. 2: 7—10, de toedracht der zaken voorgesteld. Wie kan gelooven, dat de apostelen Paulus als apostel der Heidenen erkend hebben? (In vs. 7 staat ook niet dat zij hem als *apostel* beschouwden, maar alleen dat hem, wien zij als *κοινωνός* erkenden, (vs. 9) het evangelie der voorhuid was toevertrouwd.) Dit is geheel onaannemelijk, in aanmerking genomen de ideeën van dien tijd, de beginselen der apostelen en het fanatisme, dat in hun midden heerschte. Tegenover de valsche getuigenissen [1]) van Paulus staan de geloofwaardige van Petrus, van al de apostelen en oudsten, zelfs van Barnabas, die te Antiochië moest toestemmen, dat Petrus het recht aan zijn zijde had! (Men moet namelijk weten, dat elke negatie van Paulus in Gal. 2 een antwoord bevatte op de bevestigingen van Petrus, waaraan alle genoemde autoriteiten hun zegel hechten!) Ook de dubbelzinnige wijze, waarop Paulus het gebeurde te Jeruzalem verhaalt, bewijst de onwaarheid zijner voorstelling. Terwijl hij het air aanneemt de besnijdenis van Titus te ontkennen, bevestigt hij haar inderdaad, gelijk ieder, die gewoon is „froidement" te lezen, aanstonds zal toestemmen! (Vreemd dat niemand, voor zoover wij weten, van die dubbelzinnigheid iets bespeurd heeft.) De apostelen konden aan Paulus deze concessie niet doen, omdat zij zelven onder de wet leefden en zich daardoor aan een opstand onder het volk zouden hebben blootgesteld. (Maar Paulus was ook de man niet, om van apostelen concessies te gaan vragen.) En waarom heeft dan Paulus, toen hem, volgens Hand. 21: 21, het verwijt gedaan werd, dat hij de Joden leerde om hun kinderen niet te laten besnijden, niet aan de apostelen geantwoord: gij hebt mij in het jaar 50 de macht

---

1) Een uitzondering maakt Gal. 2: 11. Ook daaruit blijkt dat des schrijvers voorstelling juist is. „Si Jacques avait consenti à l'abandon de la circoncision, ceux qui seraient venus de la part de Jacques n'auraient pu être confondus avec ceux de la circoncision." De schrijver schijnt niet te weten dat niemand ooit beweerd heeft, dat Jakobus de besnijdenis verloochende. Hij en zijn medeapostelen moesten er, tegen hun zin, in berusten dat Titus niet besneden werd.

daartoe gegeven! (De schrijver schijnt er nooit van gehoord te hebben, dat tegen de voorstelling der Handelingen van Paulus' laatste optreden te Jeruzalem nog al eenige bezwaren bestaan.) En heeft niet Paulus zelf, Rom. 15: 8, Jezus een dienaar der besnijdenis genoemd? (De voorstander der „critique moderne" schijnt niet te weten, dat de echtheid van hoofdstuk niet boven allen twijfel verheven is.)

Met het gevoelen der Clementinen [1]) die Petrus te Antiochië op Paulus de overwinning laten behalen, stemt de heer Rodrigues in. Toen Paulus (Gal. 2: 11) Petrus in het aangezicht wederstond, was hij „mis au pied du mur". „Il fallut que Saul conservât un bien vif sentiment de l'humiliation qui l'avait frappé à cette occasion, puisqu' aucune de ses épîtres ne fut adressée par la suite à l'église d'Antioche". [2])

De zaken te Antiochië hebben zich aldus toegedragen. Op last der apostelen worden Paulus en Petrus op hun reis daarheen door Barnabas en Silas vergezeld [3]). In tegenwoordigheid van Paulus lezen zij het besluit van den Raad te Jeruzalem voor, dat geen onbesnedene behouden kan worden en toonen den besneden Titus als levend getuige van de nederlaag, door Paulus geleden. Paulus, na eenigen tijd in zijn droevigen toestand berust te hebben, verheft eindelijk zijn stem: het besluit der apostelen was hem door de Zeloten afgeperst en zou, wanneer de politieke toestand des lands veranderde, gewijzigd worden. Petrus, omtrent het verzet van Paulus door Silas ingelicht, begeeft zich terstond naar Antiochië. In tegenwoordigheid van de voornaamsten der gemeente verhaalt bij al wat te Jeruzalem besloten is en verwijt Paulus zijn opstand tegen de besluiten der apostelen. Zoo is dan de afvallige ad terminos non loqui gebracht. Zachtkens herinnert Petrus, dat Paulus nu naar Lystre moet gaan om Timotheüs te besnijden en de gemeenten van Galatië tot het ware Christendom, gelijk het in den Raad der apostelen was vastgesteld, terug te brengen. Maar wetende dat Paulus weinig te ver-

---

1) Vgl. *Recognitiones*, X, 68 verv. 2) bl. 146.

3) Hier wordt dus Hand. 15: 22 gevolgd, behalve dat voor Barnabas Titus in de plaats wordt gesteld. De reden is duidelijk genoeg. Bij ἄνδρας ἡγουμένους ἐν τοῖς ἀδελφοῖς wordt aangeteekend: „ce qui signifie deux des septante disciples."!

trouwen is, zendt Petrus eenige gezanten met brieven, door de apostelen geteekend, naar Galatië [1]).

Wie was dus de ὑποκριτής? Natuurlijk Paulus [2]). Zijn er nog meer bewijzen van noode, nu wij ook uit Gal. 2: 13 vernemen, dat Barnabas van Paulus afvallig werd?

De schrijver moge meenen dat zijn bewijsvoering onwederlegbaar is, ik geloof niet dat hij een zijner lezers overtuigd zal hebben.

Wij hebben tot nu toe de brieven van Paulus aan de Thessalonicensen, de Galaten en de Corinthen niet begrepen. Geen wonder: wij kenden „la clef historique" niet, die alleen in staat is den toegang tot deze schijnbaar geheimzinnige brieven te ontsluiten; wij maakten althans van dezen sleutel geen gebruik. Zijn naam is „la contre-mission" van Petrus, die Paulus gedurende zeven jaren in Griekenland en in Klein-Azië op den voet is gevolgd. De tegenwoordige toestand der wetenschap laat niet toe aan de echtheid van dezen sleutel te twijfelen. In de Clementinen hadden wij wel van de overwinningen gelezen, door Simon Petrus op Simon Magus (Paulus) behaald, maar in onze dwaasheid gemeend daaraan geen geloof te mogen slaan. De heer Rodrigues zal ons beter inlichten: „la contre-mission de Pierre est une lueur vive, qui éclaire, dès qu'elle apparaît, toute cette histoire. Ainsi que les premières clartés de l'aurore matinale chassent devant elles les ténèbres de la nuit, ainsi la lueur vive de la contre-mission chasse devant elle les ténèbres accumulées de la légende et de la théologie" [3]).

De toestand van Paulus is onhoudbaar geworden, nadat hij genoodzaakt werd Timotheüs te Lystre te besnijden. Te Antiochië in Pisidië besluit hij dus tot de vlucht, na Timotheüs en Silvanus overgehaald of omgekocht te hebben, om hem te volgen. Het is „la fuite du lièvre". Om zijn vervolgers, de

1) Het bericht der Handelingen komt hier den schrijver uitnemend te stade. H. 16: 4 heet zelfs „un remarquable aveu."

2) De schrijver had bij zijn voorgangers, al zijn zij onbewuste Paulinisten, kunnen lezen, dat zij de beschuldiging van Paulus tegen Petrus voor onbillijk houden. Petrus toonde. te Antiochië zijn zwakheid, maar behoefde daarom nog geen huichelaar te heeten.

3) bl. 169—172.

trawanten van Petrus, te misleiden, trekt Paulus eerst naar Bithynië, hoewel Macedonië het doel zijner reis is. De list gelukt; na een moeielijken tocht komt hij behouden te Troas aan. De tijding van zijn vlucht komt door brieven van Silas te Jeruzalem. Petrus belegt terstond een vergadering van den Raad. Hij stelt voor, dat een zevental Rabbijnen, voorzien van brieven, door de apostelen geteekend, worden uitgezonden, om het spoor van den vluchteling te ontdekken en met den Pentateuch in de hand zijn drogredenen te weerleggen. Wordt dit voorstel aangenomen, dan is Petrus bereid zich aan hun hoofd te stellen en terstond naar Galatië te reizen, om aldaar de ketterij uit te roeien. Zoo zal uit het kwade het goede voortkomen! Men besluit terstond aan al de gemeenten brieven te schrijven, haar kennis te geven van Paulus' plannen, zijn signalement over te zenden en haar te verzoeken om, wanneer Paulus zich in haar midden mocht bevinden, aanstonds Petrus daarvan in te lichten.

Laat ons van het volle licht, dat de „contre-mission" van Petrus over het ontstaan en den inhoud der genoemde brieven van Paulus doet opgaan, althans enkele stralen zoeken op te vangen.

Te Athene verneemt Paulus door Timotheüs, dat Petrus te Thessalonica is [1]). Dit blijkt uit 1 Thess. 3: 6. Wel wordt hier van de komst van Petrus niet gesproken; maar dit is voor den schrijver geen zwarigheid: Timotheüs had het hem verhaald, maar Paulus verzweeg het opzettelijk. Nu zou men meenen, dat Paulus zich terstond naar Thessalonica begeven

---

1) De dwaasheden, die de schrijver ons omtrent Lydia mededeelt, — ook Renan had ons reeds op enkele onthaald — zijn belachelijk, indien zij niet ergelijk moesten heeten. Blozend stemt zij er in toe, om door Paulus gedoopt te worden. „Et dénouant aussitôt la ceinture de laine, qui faisait plusieurs fois le tour de sa taille, elle se mit entre les mains des femmes de sa suite. Lesquelles, après avoir enlevé le turban orné du voile blanc et le bandeau qui retenait captive sa belle chevelure, détachèrent ses deux tuniques et la livrèrent presque nue aux regards enfiévrés de Paul. Et Paul ayant pris entre ses bras ce beau corps frémissant le trempa plusieurs fois dans les eaux du Gangitès en invoquant le nom de Jésus. La nature des rapports qui existèrent entre Paul et la belle Lydie n'a jamais été clairement définie." De traditie, volgens welke „leur tendresse mutuelle a été sanctifiée par le mariage" is, volgens Rodrigues, zeer waarschijnlijk.

had, om Petrus met zijn zevental „Rabbijnen, die bezig waren alles af te breken, wat door hem was opgebouwd, te weerleggen. Maar hij wilde zich niet, evenals te Jeruzalem en te Antiochië, aan een nieuwe vernedering blootstellen. Daarom zond hij onzen tweeden brief aan de Thessalonicensen, die, evenals de volgende aan dezelfde gemeente, een antwoord bevat op de beschuldingen, door Petrus tegen hem ingebracht. Ὁ ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας, ὁ ἄνομος, (2 Thess. 2: 3, 8) in wien wij tot nu toe den Antichrist hadden gezien, is dan ook niemand anders dan Petrus. [1]) Jammer, dat de schrijver vergeet ons mede te deelen, wie dan wel met ὁ κατέχων (vs. 7) bedoeld wordt.

Een der bezwaren tegen de echtheid van 2 Thess. — de ondergeschoven brieven, op naam van den apostel geschreven, — wordt weggenomen door de verrassende verklaring van H. 2:2. Petrus wordt hier door διὰ πνεύματος aangeduid; ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου is „un artifice ou une falsification, Pierre et Paul étant d'accord sur ce sujet;" (omdat wij van het licht der „contremission" verstoken waren, hadden wij in 2: 1—12 een waarschuwing gezien tegen hen, die den dag van 's Heeren wederkomst als spoedig aanstaande voorstelden) er is geen twijfel aan of de ἐπιστολή was werkelijk van Paulus en bevatte zijn verklaring van gehoorzaamheid aan de besluiten van het Concilie te Jeruzalem. Anders zou Petrus, die met dezen brief in al de gemeenten rondreisde, een falsarius zijn geweest. „Est il vraiment besoin de faire remarquer qu'il n'est pas jusqu'à la teneur même de ce verset qui n'atteste l'embarras de Paul et qui ne dénonce la rougeur qui couvre son front?"

De wijze, waarop Paulus zich in deze beide brieven verdedigt, getuigt van een „faiblesse déplorable". Het viel dan ook Petrus niet moeielijk, om ze in tegenwoordigheid der gemeente vers voor vers te weerleggen [2]). De onoprechtheid van zijn

---

1) Deze heet 1 Thess. 2: 18 ὁ σατανᾶς, 3: 5 ὁ πειράζων, 2 Thess. 3: 2 ὁ ἄτοπος καὶ πονηρὸς ἄνθρωπος.

2) Van den tweeden brief heet het, dat hij „en pleine chaire" door Petrus werd voorgelezen. De schrijver schijnt geen voldoende bewijzen gevonden te hebben, om dit ook van den eersten te durven verzekeren. „Il suffisait à Pierre de montrer la Bible et les loggia (!) de Jésus pour détruire les dénégations de Paul."

bestrijder viel gemakkelijk te bewijzen. Het staat vast, dat Paulus, die de apostelen van Jezus niet erkent en een leer verkondigt met de zijne in strijd, geen recht heeft in den naam van Jezus te prediken [1]). Alle aanwezigen geven door toejuichingen hun instemming met de onwederlegbare prediking van Petrus te kennen!

Het is bekend, dat door de bestrijders der echtheid van 1 Thessalonicensen vooral op H. 2: 14—16 gewezen wordt. Het is hier natuurlijk de plaats niet, om de echtheid of de onechtheid van dezen brief te bewijzen. Wij wilden alleen op de curieuse argumenten opmerkzaam maken, waarvan onze schrijver zich bedient, om te betoogen, dat vs. 14 en 15 tot de „interpolations johannistes" behoort.

Het is vooreerst „parfaitement historique", dat de oudste Christenen van de Joden nooit eenige vervolging hebben ondergaan. Paulus' verklaring dat hij de gemeente vervolgd heeft, wordt eenvoudig geïgnoreerd. Het is verder boven allen twijfel verheven, dat Jezus als het slachtoffer der Romeinen is gevallen. Geen enkel christelijk schrijver vóór het jaar 135 stelt de Joden aansprakelijk voor den moord van Jezus. Waren zij daaraan schuldig geweest, dan zou Paulus dit zeker aan de apostelen en vooral aan den broeder van Jezus verweten hebben. Het staat vast, dat met *οἱ ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου* (1 Cor. 2: 8) alleen de Romeinen bedoeld zijn. De Handelingen, de Apocalypse en de schriften der eerste eeuw zwijgen over deze lastering tegen de Joden, welke de Paulinisten en de Romeinen verzonnen hebben. Wel worden in bovengenoemde schriften eenige plaatsen gevonden, waarin de Joden van Jezus' kruisiging beschuldigd worden, maar dat zijn interpolaties — waarschijnlijk „johannistes"!

Het is zeker, dat Jezus door eenige Galileërs vergezeld, zich aan het hoofd van den opstand tegen de Romeinen plaatste, waarom hij door Pilatus gevangen genomen en als koning der Joden gekruisigd werd. Dit blijkt o. a. uit het opschrift boven het kruis en uit een getuigenis van Celsus, die verklaart,

---

1) Men herinnert zich dat de Petrus der Clementinen ongeveer in denzelfden geest spreekt. Vgl. Hom. XVII, 19.

dat de Christenen hun oorsprong *aan den opstand* verschuldigd zijn. En wij moeten niet vergeten, dat Celsus in het bezit was van de zuivere joodsche traditie, terwijl Origenes, die hem zocht te weerleggen, zich van de uitspraken der Romeinen bediende [1]).

Onze joodsche biograaf is verontwaardigd, dat zijn volk „aller menschen vijand" heet. Dit is, volgens hem, een beleediging der Romeinen tegen hen, „die, altijd overwonnen en nooit onderworpen, gedurende twee eeuwen aan het romeinsche rijk weerstand hebben geboden".

Terwijl Petrus nog in Macedonië vertoeft om zijn werk voort te zetten, ontvangt hij den brief aan de Galaten. De leeraars der wet en de oudsten der gemeente worden bijeengeroepen, om de weerlegging van dezen brief, dien hij in de hand houdt, te hooren. Soms bedient hij zich van dezelfde argumenten, ja, van dezelfde woorden, waarmede hij volgens de Clementinen [2]) Simon Magus bestreden heeft. Slechts enkele merkwaardige proeven halen wij aan.

Reeds het begin wekt Petrus' verontwaardiging op. Hoe zou Paulus door Jezus tot apostel zijn gekozen, terwijl hij een leer verkondigt, met de zijne volkomen in strijd? H. I: 7 is natuurlijk op Petrus en zijn vrienden gemunt. Maar heeft dan niet Jezus zelf ons opgedragen, om zijn leer te verbreiden? Des apostels verontwaardiging stijgt ten top, als hij 1: 12 leest, dat Paulus beweert zijn evangelie door openbaring van J. C. ontvangen te hebben. Maar dan zou hij immers zijn leer verkondigen, zijn apostelen beminnen en mij, die de getrouwe medgezel van den Heer ben geweest, niet vervolgen! Het tweede hoofdstuk is zoo onzinnig mogelijk. Verbeeldt u: wij zouden hem het evangelie der voorhuid

---

1) Op bl. 230 heet Celsus „philosophe épicurien du II siecle", op bl. 201 „platonicien" (!) Dat vooral in den laatsten tijd getwijfeld is aan de identiteit van den Epikureër Celsus met den door Origenes weerlegden bestrijder van het Christendom, die een Platonicus blijkt te zijn, daarvan schijnt de schrijver niets vernomen te hebben. Dat dezelfde persoon een aanhanger was van Epicurus en een platonisch wijsgeer is geweest, behoort tot de vele nieuwe ontdekkingen, waarop hij ons onthaald heeft.

2) Vgl. vooral Hom. XVII.

opgedragen, wij hem als apostel erkend, wij aan een bedrieger de broederhand gereikt hebben! En waaruit bewijst hij zijn recht, om mij, het hoofd der Christenheid, in het aangezicht te weerstaan? En hij durft beweren, dat de mensch alleen door het geloof gerechtvaardigd wordt! Alsof niet het geloof, dat alle vrijheid van onderzoek buitensluit, een slaaf paste, terwijl de wet den vrijen mensch waardig is, omdat zij op de rede gegrond is! De toepassing ligt voor de hand: gij ziet, waartoe een lage persoonlijkheid kan komen, wanneer een oproerige geest hem bezielt!

Van de verschillende partijen te Corinthe heeft de schrijver weinig begrepen. Uit 1 Cor. I: 12 zal blijken, dat de Christenen in Azië (Corinthe zal wel bedoeld zijn) verdeeld waren in die van Petrus, Paulus en Apollos, welke laatste de vertegenwoordiger was van „la doctrine galiléenne"! De Christuspartij wordt eenvoudig geïgnoreerd. Uit H. 4: 6 volgt, dat de Apollospartij niet bestond en dat onder de Efezen (de schrijver bedoelt zeker de Corinthen) geen strijd was over Apollos maar alleen over Petrus [1]).

Een der zeven leden van de „contre-mission" is een exemplaar van den eersten Corintherbrief machtig geworden en haast zich, om het zijn geliefden Meester in handen te stellen. Petrus doorloopt den brief en geeft zijn leerlingen te kennen, dat hij aanstonds bereid is, om de beweringen van den bedrieger te weerleggen. Wij geven slechts enkele proeven. Na de voorlezing van 2: 16 roept hij uit: kent dan die

---

1) Als getuigen voor de waarheid dezer bewering worden Chrysostomus, Theodoretus, Esthius, (is hier misschien de nederlandsche theoloog Estius bedoeld die een Commentaar gaf op de paulinische brieven?) Clemens en Athanasius aangehaald, wier uitspraken evenwel alles behalve eenstemmig zijn. Een enkel staaltje van de wijze, waarop de schrijver citeert: „Saint Clement (I Corinth. C. 47) dit que saint Paul marquait ainsi les inclinations des Corinthiens pour des apôtres illustres et pour un homme estimé par les apôtres." In dit hoofdstuk herinnert Clemens de Corinthen aan de partijschappen, waarover Paulus hun geschreven had. Clemens vond dien strijd zoo erg niet, omdat de Corinthen toen partij hadden gekozen voor beroemde apostelen, als Paulus, en Petrus en voor Apollos, die bij deze hoog stond aangeschreven.

Gesteld nu dat Clemens hier als autoriteit mocht gelden, hij zegt in ieder geval niets, wat tot bevestiging van het gevoelen van den heer Rodrigues zou kunnen dienen.

man de uitspraken van een Job, Jesaja en Jeremia niet, waaruit blijkt, dat niemand in den raad Gods gezeten en zijn woord gehoord heeft? In H. 4: 10 erkent dus de verrader zelf dat zijn werk, nadat het door het licht beschenen is, ijdel is gebleken te zijn! Is het voorschrift van 7: 12 niet onzedelijk, waarin Paulus tot den man zegt: gij moet met een overspelige vrouw samenwonen, en tot de vrouw: gij kunt een overspeelster blijven, daar uw echtgenoot bij u moet blijven? De eerwaarde Petrus schijnt wat haastig gelezen te hebben; anders zou hij begrepen hebben, dat zijn vijand hier van de verhouding tusschen een christelijken echtgenoot en zijn heidensche gade spreekt.

Een uitspraak, als 8: 13, zouden de patriarchen huichelarij hebben genoemd. Maar Petrus wil wat minder hard oordeelen: hij vindt dat een leer, die aan het onderricht van Simon Magus herinnert. Bij het lezen van H. 9: 1 begint hij eerst heftig te worden. Hoe? Durft die man beweren dat hij Jezus gezien heeft, terwijl hij zelf bekend heeft, dat hij Jezus zag, toen hij blind was en zijn stem vernam, terwijl hij in ijlenden toestand verkeerde [1])!

Het hoofdstuk: *l'affliction d'Asie* is vol curiositeiten. Het is den schrijver gelukt tot de ontdekking te komen, dat Petrus eindelijk Paulus, die hem tot nu toe altijd ontweken was, te Efeze ontmoette en hem ad terminos non loqui bracht. Wel ontkent hij de moeielijkheden niet, aan deze ontdekking verbonden en vraagt: „ne formerons-nous que des conjectures, — atteindrons-nous la probabilité historique? — pourrons-nous présenter nos inductions à l'état de déduction historique? — ou bien, déconcertés par l'inanité de nos recherches, avouerons-nous à ceux qui étudient rationnellement ces aventures étranges que l'histoire n'existe pas — sur l'évènement en question, — et qu'en dehors du *trouble à cause de la doctrine*, l'affliction d'Asie ne peut sortir du vague dans lequel elle a été jetée intentionnellement?" Maar zijn onpartijdig onderzoek is niet vruchteloos geweest. Het heeft tot de volgende resultaten geleid. De tweede brief aan de Corin-

1) Het blijkt dus dat de heer Rodrigues zijn voorstelling omtrent Paulus' bekeering op den weg naar Damascus aan Petrus ontleend heeft.

then, is geschreven na Paulus' vertrek uit Efeze. In H. 7 : 5 spreekt hij van de ἔξωθεν μάχαι, ἔσωθεν φόβοι. De eersten hebben betrekking op het oproer, door Demetrius verwekt, de laatsten op Paulus' strijd te Efeze met Petrus. In Hand. 19: 23 lezen wij dat een groote beweging ontstond „à cause de la doctrine." (Het schijnt boven allen twijfel verheven, dat περὶ τῆς ὁδοῦ moet vertaald worden: *over de leer.*) Is het waarschijnlijk dat Petrus, nadat hij in Galatië, Macedonië en Achaje over Paulus getriomfeerd heeft, geen poging zal gedaan hebben om hem ook in Azië te verslaan? Is het niet nagenoeg zeker dat Petrus, na in genoemde landen zijn werk voltooid te hebben, zich persoonlijk tegenover Paulus geplaatst heeft, om zijn ketterijen te Efeze uit te roeien? Het staat historisch vast, dat Petrus in Azië gepredikt heeft [1]). Ook liggen de Recognitiones, de getuigenissen van Eusebius, Chrysostomus voor ons, waaruit onwederlegbaar blijkt, dat het episcopaat van Petrus te Antiochië zeven jaar duurde en dus in het jaar 59, korten tijd na de „affliction d'Asie", eindigde! Er is dus geen twijfel aan, of Petrus heeft te Efeze zijn gemeente gesticht, welke de paulinische in de schaduw stelde. Daar heeft hij met de wet in de hand de godslasteringen van Paulus, in zijn tegenwoordigheid, weerlegd. Wel poogde Paulus te antwoorden, maar het was hem onmogelijk, daar Petrus na ieder betoog aan zijn vrienden de teksten toonde, waarop hij zich beriep. Toen wierpen Paulus' eigen leerlingen hem de stad uit, vertoornd omdat zij door hem misleid waren. Nu begrijpen wij eerst de θλῖψις (2 Cor. 1 : 8), welke over Paulus in Azië gekomen was; opzettelijk verzwijgt hij, dat hij door Petrus volkomen verslagen was!

Was het wonder, dat Petrus, na zulk een overwinning, in tegenwoordigheid der efezische gemeente, het volgende gebed tot God richtte: „laat elke levende ziel uw naam prijzen, o eeuwige God! laat alle vleesch u altijd verheerlijken, o onze

1) Als autoriteiten worden aangehaald 1 Petr. 1: 1, Origenes, Eusebius, terwijl men ook Tillemont en la Bible de Vence kan naslaan. De schrijver had wel met een enkel woord de gronden tegen de echtheid van 1 Petr. mogen weerleggen. Maar, gesteld dat het auteurschap vaststaat, dan blijkt nog volstrekt niet, dat Petrus met zijn lezers bekend is, nog veel minder dat hij in hun midden gepredikt heeft. et tegendeel blijkt veeleer uit 1: 12.

Koning! want gij zijt en zult eeuwig onze God zijn; gij *alleen* zijt *en zult eeuwig onze God zijn; gij alleen zijt* onze Koning, onze Verlosser en onze Bevrijder" [1]).

Wij kunnen ons nu gemakkelijk voorstellen, hoe de tweede brief aan de Corinthen door Petrus te Efeze weerlegd is. Treffend vooral is de opmerking naar aanleiding van 2 Cor. 3 : 6. Verbeeldt u: Paulus zegt daar, dat hij de letter der wet niet getrouw geciteerd, maar den geest der wet gegeven heeft. Hoe kan nu iemand, die gezegd heeft: vervloekt zij de wet! daarop laten volgen: gezegend zij de geest der wet! Alleen zulk een inconsequent man als Paulus is daartoe in staat! Naar aanleiding van hetgeen Paulus (H. 8 en 9) van zijn collecte voor de armen te Jeruzalem zegt, veroorlooft Petrus zich de insinuatie, — wij kennen een dergelijke uit de Clementinen — dat Paulus misschien hoopt door geld eenige concessie van de apostelen te ontvangen. Het eindresultaat is, gelijk alle broeders zullen inzien, dat deze brief nog zwakker is dan de vorige en Paulus dagelijks onzinniger wordt!

Tusschen de laatste reis van Paulus naar Jeruzalem en die naar Damascus wordt de volgende parallel getrokken: deze getuigt van de illusie van een kranken geest, van vroom bedrog of van opzettelijke leugen, gene van volkomen nederlaag en onderwerping.

Het verwondert ons niet, dat de schrijver Hand. 21 : 18—23 : 30 nagenoeg geheel heeft overgenomen. [2]) Hoe weinig waarde hij anders aan dit boek hecht, hier vooral komt het hem te stade. De houding, die Paulus tegenover de beide apostelen aanneemt, is bij onzen auteur nog wat onderdaniger.

In de maand Maart van het jaar 61 komt Paulus te Rome. Daar had Petrus reeds „un centre chrétien" gesticht. Deze was, gelijk wij vernomen hebben, in 59 nog bisschop

---

1) De schrijver verzekert ons, dat dit gebed, waarvan ook het vervolg door Petrus te Efeze werd voorgedragen, in het joodsche kerkboek voorkomt en door de Joden, 's morgens, op den Sabbat en bij de feesten wordt gelezen en gemediteerd!

2) Hand. 23: 12 moet in plaats van de Joden, de Zeloten gelezen worden. De Paulinisten van het jaar 135 hebben opzettelijk de partij der Zeloten met het joodsche volk geïdentificeerd. „Cette confusion ne peut soutenir le coup d'oeil de la critique moderne rationaliste."

te Antiochië en moet dus niet lang daarna naar Rome zijn vertrokken. De twijfelingen aangaande des apostels verblijf aldaar schijnen niet belangrijk genoeg, om vermeld of weerlegd te worden. Ten onrechte noemt Paulus zich in de brieven aan de Philippensen en aan Philemon „een gevangene van J. C.," daar hij juist door de apostelen en het joodsche volk gehaat werd, omdat hij J. C. niet verkondigde volgens de zuivere leer der apostelen en de Romeinen hem hebben gevangengezet om zijn leven te redden [1]).

Omtrent het uiteinde van Paulus in het jaar 65 of 66 staat dit vast, dat hem op bevel van Nero het hoofd werd afgehouwen en dat hij op den weg naar Ostia is begraven. De aanleiding tot deze gevangenneming was, dat Paulus een van Nero's bijwijven bekeerd had. Door haar hulp ontvluchtte hij de gevangenis, maar werd door de soldaten van den keizer achtervolgd en terstond vermoord.

Het boek eindigt met de mededeeling, — alsof nooit iemand met eenig recht daaraan getwijfeld had! — dat Petrus kort daarna door de Romeinen gekruisigd is.

Met het oog op de werken van Renan en Rodrigues zou de vraag kunnen gedaan worden, of een Franschman in staat is, om Paulus te waardeeren. Niet dat wij beider *Saint Paul* op één lijn willen stellen — dan zouden wij aan het werk van Renan, dat in enkele opzichten verdienstelijk mag heeten, geen recht laten wedervaren. De biographie van Hippolyte Rodrigues daarentegen is totaal mislukt. Van onpartijdige kritiek is bij hem geen spoor te ontdekken. Een enkele maal moge hij spreken van „la critique allemande", de classieke werken van Baur e. a. heeft hij zeker nooit bestudeerd. Hij bedient zich

---

1) De schrijver vergeet dat Paulus zich in den brief aan de Philippensen een δοῦλος Χ. X. noemt. Zijn ergernis had dus minder groot kunnen zijn, wanneer hij beter gelezen had. Ware dit het geval geweest, dan zou hij zeker ook niet beweerd hebben, dat wij uit dezen brief *alleen* vernemen, dat Epaphroditus te Rome in groot levensgevaar kwam en het Paulinisme en het Joodsch-christendom te Philippi door twee aanzienlijke vrouwen vertegenwoordigd waren.

In den brief aan Philemon las de auteur, wat tot nu toe geen sterveling er in gevonden heeft, dat Philemon, getroffen door de liefde van Paulus, terstond Onesimus aan hem terugzond.

van bronnen, welke zonder eenige waarde zijn, wanneer zij kunnen dienen om zijn gloeienden haat tegen Paulus te rechtvaardigen, die naar zijn oordeel een sluwe bedrieger, een man zonder eenig karakter is geweest. Terwijl hij van den held van zijn boek een karikatuur geeft, durft hij beweren een geschiedenis geschreven te hebben, „qui se tient".

Uit zijn boek spreekt duidelijk de Jood, die met Petrus dweept, omdat hij in hem den vijand van Paulus en den prediker van „la loi monothéiste et morale" ziet. Wat prof. Tiele onlangs [1]) van zijn landgenoot Jacolliot getuigde, geldt ook van hem: zijn zotheden zijn grenzenloos. Ons verlangen naar een kennismaking met zijn „Histoire des troisièmes Chrétiens", die weldra zullen verschijnen, is natuurlijk uiterst gering.

---

1) *Theol. Tijdschr.* XI, bl. 63

K-m, 9 Febr. 77. Dr. M. A. N. Rovers.

BOEKBEOORDEELING.

Schets van de geschiedenis der Nieuw-Testamentische letterkunde, door Dr. M. A. N. Rovers. Derde stuk.

Met dit derde stuk is het werk, onder bovenstaanden titel door den heer R. uitgegeven, voltooid. Handelden de eerste twee, door ons aangekondigd in dit Tijdschrift 1875, bl. 624 volgg., over de brieven van Paulus en die uit den na-apostolischen tijd, ten slotte worden thans de Evangeliën, de Handelingen der Apostelen en de Openbaring van Johannes ter sprake gebracht.

Wat wij toen betuigden: ondanks hetgeen wij er anders in gewenscht hadden, ons zeer over de verschijning van dit boek te verheugen, dat herhalen wij gaarne na kennismaking met dit laatste stuk, te liever omdat wij er mogen bijvoegen dat, naar onze meening, dit niet minst belangrijke gedeelte van den arbeid des heeren R. grootendeels als het best geslaagde mag worden aangemerkt. Inderdaad heeft de schrijver in een beknopt en zaakrijk bestek bijeengevoegd wat meer ontwikkelde leerlingen, onder de leiding van den catecheet, een juist oordeel kan leeren vellen over het ontstaan, den inhoud, het eigenlijk karakter en de Tendenz van de in dit stuk behandelde schriften des N. T.

Van welk standpunt dit boek geschreven is, behoeft in dit Tijdschrift niet herinnerd te worden, gelijk het mede overbodig heeten mag te dezer plaatse een in bijzonderheden tredend verslag te geven van hetgeen den lezer hier in populairen

vorm wordt aangeboden. Hartelijk wenschen wij den heer R. geluk met het wèl voleindigen van zijn arbeid en hopen dat zijn werk, in veler handen gekomen, bevorderlijk zij aan de verspreiding eener degelijke kennis van de Nieuw-Testamentische letterkunde.

Dat hetgeen hier zoo mild geschonken wordt toch nog niet elks verlangen heeft kunnen bevredigen, of beter gezegd misschien, de begeerte naar meer nog prikkelen moest, dit ligt voor de hand. In eene schets kan men niet alles geven en aan den catecheet, die haar met zijne leerlingen gebruikt, moest de taak verblijven om haar toe te lichten en aan te vullen. Toch hadden wij hier en daar in deze handleiding nog wel eenige meerdere précisie gewenscht ten bate der leerlingen, voor wie zij bestemd is. Zoo b. v. in de karakteristiek van het Mattheus-evangelie. Op duidelijke wijze wordt aangetoond dat dit werk een joodsch-christelijke kleur draagt, maar evenzeer dikwerf een veel milderen geest ademt tegenover de Heidenen. Welnu, hoe overtuigender deze aanwijzing van het in dit evangelie heerschende dualisme is, des te dringender eischt de vraag: vanwaar die uiteenloopende voorstellingen? eene bevredigende oplossing. Ons dunkt, wij bekomen haar niet, als wij vernemen dat de schrijver van eene joodsch-christelijke bron gebruik gemaakt moet hebben (bl. 11), dat de mildere uitspraken, die wij bij hem vinden, niet aan die particularistische bron kunnen ontleend zijn (bl. 16), dat dit evangelie geschreven werd voor de Christenen uit de Joden, om hen te bevestigen in de overtuiging dat Jezus de lang verwachte Messias was, dat de schrijver, hoewel een joodsch-christen, daarom geen geestverwant was van hen, die in Paulus' brieven herhaaldelijk bestreden worden (bl. 35). Dit alles brengt ons nog niet waar wij zijn moeten. Zoo komen wij niet verder dan in den schrijver van het eerste evangelie te zien een Joodsch-Christen van gematigd allooi, wiens standpunt hem veroorloofde zijne berichten niet alleen uit particularistische, maar ook uit universalistische bronnen over te nemen. Maar hoe iemand, zelf zoo weinig gedreven door een streng joodsch-christelijken geest, niettemin in zijn evangelie zoovele juist van zulk een geest getuigende uitspraken heeft kunnen opnemen, als door den heer R. terecht worden aangegeven

(bl. 13), voor deze vraag blijven wij staan. Evenzeer zoeken wij zoo te vergeefs naar eene verklaring van het feit dat hetzelfde geschrift, 't welk Jezus zoo dikwerf verklaringen in den mond legt die een volstrekt joodsch-particularistischen geest ademen, hem gedurig zulke woorden en handelingen toeschrijft, die zijn universalisme boven alle bedenking verheffen. Vanwaar b. v. dat de Messias der Joden èn zijne jongeren verbiedt tot Heidenen en Samaritanen te gaan (10:5,6), èn zelf zich niettemin met Heidenen inlaat (8: 5 –13; 15: 21—28)? Vanwaar dat hij in strijd met dat eerst gegeven nadrukkelijk verbod ten slotte zijne apostelen gebiedt om al de volkeren tot zijne leerlingen te maken (28:19)? Uit de gematigde denkwijze van den evangelist laat zich deze scherpe antithese, deze lijnrechte strijd tusschen eene particularistische en universalistische beschouwing van het Christendom, in hetzelfde geschrift vertegenwoordigd, geenszins verklaren. Zoo naïef kan de evangelist niet geweest zijn, dat hij zonder het zelf te bemerken een zoodanig dualisme in zijn boek heeft laten sluipen. Hier kunnen wij aan niets anders denken dan aan een bepaalden toeleg, aan een streven, waarvan hij zichzelf wèl bewust is geweest. Maar dan moet ook zijn doel verder hebben gereikt dan „de Christenen uit de Joden te bevestigen in de overtuiging dat Jezus de lang verwachte Messias was". Wat hij beoogd heeft, het was zijne lezers te brengen tot het inzicht, dat Jezus ontegenzeggelijk de Messias der Joden was en bepaaldelijk tot dezen gezonden, maar dat het niettemin geheel strookte met zijnen geest ook de heidenen rechtstreeks toe te laten tot zijne gemeenschap. Immers de Davidszoon, hoewel daarvan doordrongen dat hij eigenlijk voor Israël was verschenen, had zelf in zijn leven, waar hij bij Heidenen geloof ontdekte, een geloof grooter dan hij vond in Israël, door dat geloof verteederd, overwonnen, zich ook over dezulken ontfermd (8:5—13; 15:21—28), ja voorspeld dat de heidenen in het koninkrijk der hemelen de plaats zouden innemen van de kinderen des koninkrijks (8:10,11). En door zijn volk verworpen, gekruisigd, had hij zelf, uit de dooden verrezen, den zijnen gelast zijn evangelie te brengen tot alle volkeren der wereld (28:19).

Vooral is, naar het mij voorkomt, in deze Schets het

Marcus-evangelie er met béné wat al te schrale bedeeling afgekomen. Dit zal wel daaraan zijn toe te schrijven dat dit boek, volgens Dr. R., „veel minder dan het eerste en derde evangelie een Tendenzschrift verdient te heeten, (bl. 51)". Over dit meerdere of mindere behoeven wij niet te twisten. Maar zoo dan toch ook dit geschrift niet zonder eene zekere bedoeling is vervaardigd, welke is die geweest? Daaromtrent vernemen wij alleen dat „de kring der lezers, voor wie onze evangelist heeft geschreven, ongetwijfeld invloed heeft uitgeoefend op de redactie van zijn boek (bl. 48)", en dat „de lezers, voor wie het evangelie geschreven werd, Christenen uit de Heidenen waren (bl. 49)". Maar is hiermede nu genoeg gezegd? Waarom verneemt de lezer niets van het eigenaardig dogmatisch standpunt, door dezen evangelist ingenomen? Waarom niet opgemerkt dat Marcus in den Zoon van God, dien hij wil leeren kennen, (1: 1) een wezen eerbiedigt hooger staande dan de engelen (13: 32 verg. met Matth. 24: 26), zóó dat een woord tegen hem gesproken moet geacht worden voor vergeving niet vatbaar te zijn (3: 28, 29, verg. met Matth. 12: 32; Luc. 12: 10)? Is het feit, waarop terecht de aandacht wordt gevestigd, dat dit geschrift meer daden dan reden van Jezus bevat (bl. 43 volg.) voldoende verklaard door de onderstelling dat Marcus „de spreukenverzameling, waaruit Mattheus zijn reden van Jezus heeft geput, wel kende, maar er geen gebruik van maakte, omdat hij haar als bekend vooronderstelde (bl 44)"? Zoo de evangelist „een boek heeft geschreven, waarin de daden, door Jezus verricht, de voornaamste plaats innemen" (ibid.), ligt hiervan niet de verklaring in zijn toeleg om den hoogverheven Zoon van God zóó ten tooneele te voeren, dat zijne majestueuse grootheid op de meest aanschouwelijke en indrukwekkende wijze aan het licht trad?

Mij dunkt deze Schets zou er te hooger waarde door verkregen hebben, indien zij in de karakteristiek vooral van de eerste twee evangeliën wat dieper ware ingegaan. Laat mij er evenwel bijvoegen dat die van de overige hier behandelde boeken, de evangeliën naar Lucas en Johannes, de Handelinlingen en de Openbaring, naar het mij voorkomt, veel beter is afgewerkt, zoodat wij bij ons: „dankbaar, ofschoon niet voldaan" den meesten nadruk op het eerste woord mogen leg-

gen, in het goede vertrouwen dat de onderwijzers, die dit boekje met hunne leerlingen bespreken, door het aanvullen van de leemten, welke er in gevonden worden, hun eene onvoorwaardelijke dankbetuiging zullen ontlokken.

H. P. BERLAGE.

LETTERKUNDIG OVERZICHT.

GESCHIEDENIS VAN ISRAËL.

Het zou zeker moeilijk vallen, aan de geschiedenis van Israël in de Encyclopaedie der Godgeleerdheid eene plaats aan te wijzen. En toch is niets natuurlijker, dan dat zij ons belang inboezemt en dat wij zelven daaraan een deel van onze krachten wijden. Uit de geschiedenis van het volk moet die van den godsdienst deels afgeleid, deels opgehelderd worden. Elke bijdrage tot recht verstand van gene kan ons verder brengen in de juiste opvatting van deze. Hoe minder wij twijfelen aan het „niet uit den hemel gevallen", des te meer betaamt het ons kennis te nemen van al wat rechtstreeks of zijdelings de aardsche feiten vaststelt of toelicht. Men zal het mij dus ten goede houden, wanneer ik ditmaal enkele verhandelingen en geschriften bespreekt, die aan dat doel dienstbaar willen zijn.

Beginnen wij met eene monographie van Dr. S. Ives Curtiss Jr., getiteld *The name Machabee* en in 1876 te Leipzig, waar de auteur zijne studiën voltooide, in het licht gegeven. Zij behelst een zeer zorgvuldig en volledig onderzoek naar de beteekenis van den bekenden bijnaam van Judas, zoon van Mattathias. Door het verlies van het Hebreeuwsche origineel van I Makk. weten wij niet zeker, of die naam met een Qôph dan wel met een Caph geschreven werd. Doch de schrijfwijze van Hieronymus, *Machabaeus*, is in de schatting van Dr. Curtiss het afdoende bewijs voor het gebruik van Caph in het oorspronkelijke Hebreeuwsche geschrift, dat deze kerkvader nog heeft kunnen raadplegen. Daarentegen zijn de getuigen voor de Qôph (Syrische vertaling, Megillath Antiochos enz.) niet te vertrouwen. Hiervan uitgaande bespreekt nu de

auteur de gissingen omtrent de beteekenis van den bijnaam, die tot hiertoe zijn voorgedragen. De thans meest gewone, waarbij Maqqabî met Martel gelijkgesteld en door *hamer* of *hameraar* vertaald wordt, verwerpt hij, ook en vooral omdat zij de schrijfwijze met Qoph onderstelt. Maar ook de andere verklaringen, daaronder die welke in מכבי de aanvangsletters zien van vier Hebreeuwsche woorden, schijnen hem onaannemelijk. Eene nieuwe gissing van Prof. Delitzsch („What is like my father?" verg. Machbannai en Machnadbai, 1 *Kron.* XII: 13 en *Ezr.* X: 40, te verklaren: „What is like my children?" en „What is like my benefactors?") wordt (p. 23—25) met erkentelijkheid medegedeeld, maar niet omhelsd. De eigene meening van Dr. Curtiss (p. 25 sqq) is veeleer deze, dat מכבי niet verschilt van מַכָּבָה, het deelwoord in Hiph'il van כבה, d. i. dus *uitdoover*, de man die het oorlogsvuur, door de afvalligen en door de Syriërs ontstoken, zou uitdooven.

Mijn oordeel over deze verhandeling laat zich samenvatten in het bekende: dankbaar, maar niet voldaan, d. i. niet overtuigd. Dankbaar, want de schrijver heeft zoowel in zijn eigenlijk betoog, als in de aanhangsels (p. 30—41), een aantal belangrijke, daaronder ook onbekende, feiten medegedeeld, en zijne gissing is althans even aannemelijk als menige andere. Maar toch niet overtuigd, integendeel nog altijd geneigd om Maqqabi als „hameraar" op te vatten. Wat Dr. Curtiss tegen de schrijfwijze met Qôph en de daarop gebouwde verklaring in het midden brengt, staat en valt met de onderstelling, dat Hieronymus het Hebreeuwsche I Makk. geraadpleegd en daarnaar Ὁ Μακκαβαῖος van den Griekschen vertaler verbeterd heeft. Dit kan waar zijn, maar is onbewezen, want H. vermeldt geene enkele lezing van het Hebreeuwsche origineel. Zijn *Machabaeus* is dus wellicht niets meer dan euphonische wijziging van den Griekschen naam, indien het niet eenvoudig uit de zgn. *Itala* overgenomen en dus niet eens van Hieronymus afkomstig is. Mag ik dus de schrijfwijze מקבי voor mogelijk houden, dan blijf ik haar verkiezen, omdat zij recht geeft tot eene zoo bevredigende verklaring van den naam, die zich, zoo ik mij niet bedrieg, veel meer aan-

beveelt dan de gissing van Dr. Curtiss. Immers deze 1° fingeert eene *species* Hiph'il van כבה; 2° geeft geen rekenschap van de vocaal, die zoowel in het Grieksch op κκ, als in het Latijn op *ch* volgt, en 3° verklaart niet, waarom de naam op î uitgaat: ware zij juist, dan zou Judas הַמַּכְבֵּה genoemd zijn en niet מַכְבִּי. Eén voor één zijn deze afwijkingen van hetgeen wij verwachten zouden niet geheel onmogelijk (p. 28 sq.), maar samengenomen maken zij de nieuwe etymologie zeer onwaarschijnlijk.

De bekende Assyrioloog Dr. J. Oppert heeft zijne onderzoekingen over de tijdrekening der Israëlietische geschiedenis in de *Annales de philosophie chrétienne* van 1876 volledig blootgelegd en afgerond, en die nu ook afzonderlijk in het licht gegeven onder den titel: *Salomon et ses successeurs. Solution d'un problème chronologique* (Paris, 1877). Het is hem met dien titel volkomen ernst: „Nous estimons que le problème chronologique concernant l'histoire des rois de Juda et d'Israël est dorénavant résolu" — zoo schrijft hij op de laatste bladzijden (p. 100), na zich reeds vroeger herhaaldelijk in dien zin te hebben uitgelaten. De groote vraag is natuurlijk, of ook anderen, en wel deskundigen, evenzoo oordeelen zullen. Ik kan het zeer bezwaarlijk gelooven, wanneer ik zie, dat Dr. Oppert, zonder zich daarvan bewust te zijn, de verouderde en lang wederlegde methode der apologetiek doorloopend toepast. Nog steeds (verg. Jaarg. VII: 231 v.) leert hij, dat er maar ééne chronologie is, nl. de ware (p. 9. n. 1 en elders), en vereenzelvigt hij daarmede de opgaven in de boeken Koningen en Kronieken. „La véracité des documents historiques" is de praemisse, waarvan hij uitgaat (p. 1, 2). De vraag, of de verschillende chronologische *data* wellicht ongelijke waarde hebben, wordt niet eens opgeworpen, veelmin eene poging aangewend om het zekere van het onzekere of minder zekere te scheiden. Zoo plaatst hij de opgaven van de regeeringsjaren der koningen van Juda en van Israël op ééne lijn met de synchronismen van de twee reeksen, en dat terwijl tegen de oorspronkelijkheid van deze laatste en voor de hypothese, dat zij door vergelijking van de twee reeksen later zijn vast-

gesteld, zoo krachtige bewijzen pleiten. Men vindt die o. a. bij Wellhausen in zijne verhandeling *Die Zeitrechnung des Buchs der Könige seit der Theilung des Reichs* (Jahrb. für deutsche Theol. Band XX: 607—640), die Oppert, tot zijne groote schade, niet heeft gelezen. — Natuurlijk kan deze zucht om alles te behouden en te handhaven niet verhinderen, dat de schrijver zich ten slotte genoodzaakt ziet, de oudtestamentische cijfers hier en daar te veranderen: hun onderlinge strijd is eenmaal daar en door interpretatie niet weg te ruimen. Op p. 95 somt hij zelf acht verbeteringen op, die hem volstrekt noodig toeschijnen. Bovendien moet hij, om de opgaven der regeeringsjaren van Jerobeam II (2 *Kon.* XIV: 23) en van Pekah (ald. XV: 27) te redden, de toevlueht nemen tot de — gansch willekeurige — hypothese, dat die beide koningen een tijd lang van den troon verdrongen en dat alleen de jaren hunner werkelijke regeering opgegeven zijn (p. 32 svv., 37 svv). Ten aanzien van Jerobeam II wordt deze gissing aanbevolen door eene gansch eigenaardige verklaring van *Jez.* VII: 8[b], waar N. B. zal te lezen staan, dat Ephraïm reeds 65 jaren vroeger — d. i. in 798 v. Chr. — tijdelijk opgehouden had een volk te zijn! Dr. Oppert vertaalt namelijk: „Car, de nouveau, après 65 ans, Ephraïm sera exterminé des peuples", en vat dat op, alsof de eerste opheffing van zijn volksbestaan 65 jaren vóór de profetie van Jezaja wordt gesteld. Dezelfde opvatting had hij reeds in Band XXIII van de *Zeitschrift der D. M. G.* (S. 146) voorgedragen. Jammer, dat toen niemand zich de moeite heeft gegeven, hem het verschil uit te leggen tusschen וְעוֹד בְּ en וּכְעוֹר.

Langs dezen weg komen wij zeker niet tot het beoogde doel. Zulke middelen zijn niet alleen gewelddadig, maar hun gebruik door Dr. Oppert beneemt ons ook alle vertrouwen op de onpartijdigheid van zijn onderzoek. Dit geldt bepaaldelijk van Chap. VII en VIII van het geschrift, dat wij thans bespreken: *Les points d'attache de la chronologie biblique et de l'histoire extra-biblique* en *Discussion et réfutation des objections soulevées contre la chronologie biblique* (p. 50—70). De auteur handhaaft hier zijne reeds van elders bekende meening, dat de lijsten der Assyrische beambten, naar wie de opeenvolgende jaren genoemd werden (de verschillende exem-

plaren van den zgn. Canon der Eponymi) onvolledig zijn. Terwijl b. v. Schrader de zonsverduistering, die in het jaar van Purilsalche, in de maand Juni, plaats had, vereenzelvigt met de eclips van 15 Juni 763 v. Chr., laat Dr. Oppert haar samenvallen met de zonsverduistering van 13 Juni 809 v. Chr., maar ziet hij zich dan ook genoodzaakt aan te nemen, dat niet minder dan 46 jaren in den Canon worden overgesprongen, en wel zonder dat dit op eenigerlei wijze, zij het ook slechts door eene ledige tusschenruimte, wordt aangeduid. Dit is, gelijk ieder aanstonds zal toestemmen, eene zeer bedenkelijke hypothese. Men moet erkennen, dat Dr. Oppert gedaan heeft wat hij kon om haar aannemelijk te maken. De bewijzen van Schrader voor de integriteit van den Canon worden zooveel mogelijk ontzenuwd. Het getuigenis van de oudtestamentische boeken wordt in al zijne kracht gehandhaafd. Het stilzwijgen van den Canon over Koning Phul wordt niet alleen als bezwaar tegen zijne volledigheid beschouwd, maar ook ter verklaring van zijne onvolledigheid te hulp geroepen: Phul, die bij Berosus een Chaldeër heet, zal door de Assyriërs niet als wettig koning zijn aangemerkt en bijgevolg, met de jaren zijner heerschappij, uit de annalen zijn weggelaten. Doch in weerwil van zijne onmiskenbare scherpzinnigheid, mist Dr. Oppert's betoog de overtuigende kracht. Zijn *parti pris* komt al te duidelijk uit. De moeilijkheden, waarmede zijne opvatting, op hare beurt, gepaard gaat, stelt hij niet onpartijdig in het licht. Wellhausen, in de boven aangehaalde verhandeling, en von Gutschmid (*Die Assyriologie in Deutschland*) volgen, bij de behandeling van dit zelfde vraagstuk, de historische methode; Oppert houdt een pleidooi.

De verdere ontwikkeling van deze opmerkingen zou mij midden in de quaestie voeren, die te belangrijk en te moeilijk is om in een kort bestek worden afgehandeld. Het was mij thans alleen te doen om de aandacht te vestigen op Dr. Oppert's geschrift, dat wel is waar vele bedenkingen uitlokt, maar toch door den beoefenaar van Israël's geschiedenis niet mag worden veronachtzaamd.

Geschichte des Volkes Israel von L. Seinecke, Erster Theil, bis zur Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer (Göttingen,

1876). — „Ubrigens wünsche ich meinem Buche viele vorurtheilsfreie Leser, welche mein redliches Streben nicht verkennen" — zoo besluit de Schrijver, Predikant te Hevensen bij Göttingen, zijne voorrede. Boven het gevaar van hem, uit vooroordeel, te miskennen, mag ik mij zelven wel, zonder aanmatiging, verheven achten. Zijne vroegere geschriften — *Der Grundgedanke des Buches Hiob* en de commentaar op *Jez.* XL—LXVI — leveren het bewijs, dat hij een scherpzinnig en zelfstandig man is, en stemmen ons dus gunstig voor een nieuw boek van zijne hand. Bovendien was eene oppervlakkige kennismaking met dat boek voldoende, om den auteur als een geestverwant te doen kennen. Evenmin als de Nederlandsche modernen, heeft hij vrede met de methode van Ewald in zijne *Geschichte des Volkes Israel.* Zijne geschiedenis kan zelfs als eene reactie tegen die van den grooten Göttinger worden aangemerkt. Om de werkelijkheid is het hem te doen; door nevelachtige voorstellingen, die den toets van een nauwkeurig onderzoek niet kunnen doorstaan, gevoelt hij zich niet bevredigd, maar afgestooten. Doortasten is zijne leuze. Of hij, zoo doende, de overlevering geheel prijs geeft en zich zelfs daartegenover plaatst, dat bekommert hem niet. Zijne oordeelvellingen over den oorsprong der Psalmen (S. 327), der Spreuken (S 343) en van het boek Ezechiël, dat hij N. B. tot den Syrischen tijd brengt (S. 138), mogen wel radicaal heeten. De toepassing van eene critiek als deze op de verhalen over de aartsvaders, over den Mozaïschen tijd, over Israël's vestiging in Kanaän en over de Richterenperiode moest wel zeer negatieve resultaten opleveren, maar — dit zal den auteur althans in onze oogen stellig niet benadeelen. Wij zijn immers overtuigd, dat de vernietiging van de schijnhistorie de eenige weg is, die tot de kennis der werkelijke geschiedenis leidt? Voegt hierbij, dat de Schrijver het O. Testament door en door kent en ook in de classieke oudheid te huis is, zoodat hij daaraan soms treffende parallelen weet te ontleenen, en gij acht het hoogst natuurlijk, dat zijn boek met ingenomenheid opgeslagen en met groote verwachtingen bestudeerd werd.

Tot mijn groot leedwezen moet ik hierop aanstonds laten volgen, dat die lectuur, in haar geheel genomen, eene teleurstelling is geweest. Vele bijzonderheden zijn belangrijk en

behouden hare waarde. Maar het boek, zooals het daar ligt, brengt ons niet tot het doel en zelfs in vele opzichten niet verder. Ook is de verklaring hiervan niet moeilijk te geven: de fouten van den auteur liggen op de oppervlakte.

Vóórdat ik van dit oordeel rekenschap geef, wil ik Seinecke's boek eenigszins beschrijven. Het eerste, tot nu toe eenige deel bevat tien hoofdstukken. Nadat de Schrijver in een inleidend hoofdstuk (S. 1—9) de verhalen over de aartsvaders in het algemeen heeft beoordeeld, handelt hij achtereenvolgens over Abraham, Izak en Jakob (S. 10—53); over de stammen — Juda en Jozef in het bijzonder en de stamverdeeling in haar geheel — (S. 54—67); over Israël in Egypte (S. 67—113); over het verblijf in de woestijn (S. 113—192); over de verovering des lands (S. 192—230); over de richters (S. 230—273), over het vereenigde Israël, onder Saul, David, Salomo, en de scheuring (S. 274—352); over het rijk Israël (S. 352—375); over het rijk Juda (S. 375—399).

Aan dit overzicht laat zich onmiddellijk de opmerking vastknoopen, dat het boek niet beantwoordt aan zijnen titel. In eene geschiedenis van Israël moet natuurlijk Israël's historische tijd de ruimste plaats innemen. Nu begint deze, volgens Seinecke, althans niet vroeger dan met de vestiging van het koningschap. Wat daaraan voorafgaat wordt door hem in 275 bladzijden behandeld; voor den historischen tijd zelven blijven er slechts 125 over. Betrekkelijk komt „das Königthum Gesammtisraels" daarbij nog het minst tekort. Maar de twee rijken Ephraïm en Juda! Aan elk van beide wordt nog geen 25 bladzijden gewijd. Inderdaad behelzen de twee laatste hoofdstukken weinig meer dan eene omschrijving van de oud-testamentische berichten over de opeenvolgende koningen. Eene geschiedenis van het volk Israël mag men ze niet noemen. Van de mededeelingen der profeten wordt weinig of geen gebruik gemaakt. Het volksleven in zijne onderscheidene vertakkingen leeren wij in het geheel niet kennen. In één woord: aan de eischen der nieuwere historiographie wordt volstrekt niet voldaan. Blijkbaar heeft de auteur niet eens getracht ze te bevredigen. Hij wilde iets anders geven, maar dat hij dan ook in den titel had moeten uitdrukken: eene critiek van de oud-testamentische geschiedverhalen. Beschouwt men zijn boek

uit dit oogpunt, dan is de onderlinge verhouding der deelen aanstonds verklaard. Dan wordt het hoogst natuurlijk, dat hij dáár het uitvoerigst is, waar die verhalen overvloedig zijn en de meeste stof aanbieden, niet zoozeer voor de historie, als wel voor de critiek. Dan begrijpen wij ook, waarom de meestal dorre berichten van de Boeken der Koningen in een zoo kort bestek worden afgehandeld. Niet de bekleeding van het geraamte, dat ze opleveren, had Seinecke zich ten doel gesteld, maar de bepaling van hunne waarde voor de geschiedenis, en dáármede was hij betrekkelijk spoedig gereed.

Intusschen is de vraag, hoe de titel van het boek zou moeten luiden, in zekeren zin van ondergeschikt belang. Welk is het gehalte van de critiek, waaraan de auteur de bronnen onderwerpt? Zietdaar de hoofdquaestie. Wat ik daarover op het hart heb, wensch ik hoofdzakelijk met het oog op Pentateuch en *Jozua* te ontwikkelen. Meer dan de helft van dit deel houdt zich met die geschriften bezig, en vooral in het gebruik, dat de historicus dáárvan maakt, moet zijne geschiktheid voor de taak, die hij op zich nam, aan het licht treden.

Het spreekt wel vanzelf, dat Seinecke in den Pentateuch en het boek *Jozua* verschillende bestanddeelen onderscheidt. Doch men had mogen verwachten, dat hij zijne denkbeelden daarover opzettelijk zou hebben uiteengezet en gestaafd. Dit doet hij niet. Hij spreekt over „den Elohist" en „den Jehovist", doch slechts ter loops. Het blijkt dan, dat hij over den omvang en het karakter hunner bijdragen tot Pentateuch en *Jozua* de thans meest gangbare meeningen huldigt. Zoo wordt b. v. *Gen.* XVII van den Elohist afgeleid (S. 23 f.). Zijne berichten over Jakob en Ezau worden (S. 44 f.) tegenover de jehovistische verhalen gesteld. Beider strijd ten aanzien van de scheiding der twee broeders wordt geconstateerd (S. 50). Ook bij het begin der geschiedenis van Mozes worden wij op hunne uiteenloopende voorstellingen opmerkzaam gemaakt (S. 86). Alles uitmuntend, maar — onder voorwaarde, dat het gebruikt en dat daarop voortgebouwd worde. Daarvan komt echter niets in. Meestal worden de verhalen genomen zooals zij nu, aan elkander vastgeregen of ineengewerkt, voor ons liggen. In dien vorm zijn ze met zichzelve en onderling strijdig, gelijk dan ook, soms op vrij sarcastischen toon, wordt

aangewezen. Zeer nuttig voor hen, die nu nog aan de volstrekte eenheid van den Pentateuch mochten vasthouden, maar wat baat het ons, wanneer wij de historische werkelijkheid wenschen te leeren kennen? De Redactor heeft onvereenigbare berichten samengevoegd; het zij zoo, maar mogen wij daarbij blijven staan?

Doch hiermede is lang niet genoeg gezegd. De elohistische en jehovistische verhalen verschillen zóo zeer, dat de vraag, of ze niet slechts andere auteurs hebben, maar ook door eene aanmerkelijke tijdruimte van elkander gescheiden zijn, zich vanzelve aan ons opdringt. Seinecke heeft die vraag niet gesteld, althans niet ernstig overwogen, noch met opgave van redenen beantwoord. Waren de profetische en de priesterlijke auteur, die ons Israëls omzwerving in de woestijn en de Sinaïetische wetgeving ieder op zijne wijze teekenen, tijdgenooten? Wie dit *a priori* zoo hoogst onwaarschijnlijke gevoelen omhelst, mag daarvan althans wel rekenschap en verklaring geven. Wij zoeken die bij Seinecke te vergeefs. Exilisch en na-exilisch, zoo luidt het vonnis, dat hij, zonder verdere onderscheiding, over Pentateuch en Jozua velt.

Men moet het boek zelf lezen om zich te overtuigen, hoever de Schrijver hierin gaat. Ter verklaring van de verhalen over de aartsvaders roept hij telkens de „exilische und nachexilische Zustände" te hulp. Zoo b. v. bij de belofte, dat Abraham's nakroost Kanaän ongestoord bezitten zal (S. 14); bij den tocht der verbonden koningen tegen Sodom en Gomorra en de nederlaag, hun door Abraham toegebracht (S. 18); bij den naam Ur-Chasdîm, d. i. de vlammen der Chaldeën, het door hen in brand gestoken Jeruzalem (S. 21, 33); bij den strijd tusschen Izak en Ismaël, tusschen Jakob en Ezau (S. 36 f. 41 f.). De auteur van *Gen.* XXXIV zal aan de Samaritanen en hun wensch naar vereeniging met de teruggekeerde ballingen hebben gedacht (S. 52). Op de voorstelling van de twaalf zonen Jakob's hebben de idealen van den na-exilischen tijd invloed geoefend (S. 64). Het enorme cijfer van de Israëlieten bij den uittocht uit Egypte strekt tot bemoediging van de weinig talrijke colonie der teruggekeerden (S. 71). Het eten van het paaschlam in haast wordt — in weerwil van *Deut.* XVI: 3 — beschouwd als eene gewoonte, door de ballingen in Babel aan-

genomen, „als Weissagung auf die zukünftige Erlösung aus dem Lande der Knechtschaft" (S. 103). Trouwens de geheele uittocht uit Egypte, gelijk die in Exodus beschreven wordt, is „das Gegenbild des Auszuges der Gefangenen in Babel" (S. 105). Het lied van Mirjam, *Exod.* XV, is waarschijnlijk na-exilisch (S. 111). De groote fout van de critiek, die tot heden toe op den Pentateuch werd toegepast, is het vooroordeel, „als sei der Pentateuch eine alte Urkunde (N. B.), während der nach-exilische Ursprung der Schrift (N. B.) sich jeden Augenblick verräth" (S. 121). Op dezen regel maakt ook *Deuteronomium* geene uitzondering. Het is wel is waar ouder dan de priesterlijke wetgeving (S. 140), maar toch, blijkens de bedreiging met wegvoering naar een vreemd land, na het begin der ballingschap geschreven (S. 131). Ten onrechte wordt dan ook daarmede het wetboek van Hilkia vereenzelvigd (S. 386 f.): dat boek moet veel geringer omvang hebben gehad, bevatte andere bedreigingen dan *Deuteronomium* enz. enz. „Das Gesetz im Ganzen ist ein Erzeugniss der nach-exilischen Zeit" (S. 141). Dit geldt ook van het verhaal *Exod.* XIX (S. 150) en van „de tien woorden" (S. 153, 154, 156). Over het boek *Jozua* wordt, gelijk te verwachten was, hetzelfde oordeel geveld. De deuteronomistische redactor, tevens auteur van *Deut.* I: I—IV: 43, moet van den Deuteronomist worden onderscheiden en is natuurlijk nog jonger dan deze (S. 199, 217 enz.). Doch waartoe meer? Het lied van Debora, *Richt.* V, is een product van den na-exilischen tijd (S. 243 f.). Indien zij dit doen aan het groene hout, wat zal aan het dorre geschieden?

Uit de bovenstaande lijst laat zich, behalve Seinecke's meening over den ouderdom der verhalen in Pentateuch en *Jozua*, ook de eigenaardigheid zijner opvatting van hunnen inhoud opmaken. Ze zijn, volgens hem, afspiegelingen van de latere lotgevallen der Israëlietische natie, bepaaldelijk van hare wegvoering naar Assyrië en naar Babel, en van haar terugkeer onder Zerubbabel en Ezra. Inzonderheid geldt dit van de figuren der aartsvaders. Abraham is „de knecht van Jahve"; tusschen zijne lotgevallen of daden en die van Israël valt een doorloopend parallelisme op te merken, dat ons, aan het slot der hem gewijde §, tabellarisch voor oogen wordt gesteld.

Ziethier eenige van de 11 nommers, die in de twee kolommen tegenover elkander staan (S. 33 f.):

1. Israël zieht nach Aegypten.	1. Abraham zieht nach Aegypten, *Gen* XII : 10.
2. Pharao wird des Volkes Israel wegen mit grossen Plagen heimgesucht.	2. Pharao wird Abrahams wegen mit grossen Plagen heimgesucht, *Gen* XII : 17.
3. Israel zieht wieder nach Kanaan.	3. Abraham zieht wieder nach Kanaan, *Gen.* XIII : 1.
4. Israel ist unter Salomo sehr reich an Vieh, Gold und Silber.	4. Abraham ist sehr reich an Vieh, Gold und Silber, *Gen.* XIII : 2.
. . . . .	. . . . .
9. Die Theokraten verstossen die ausländischen Weiber. Die Frauen, aus Aegypten stammend, werden ausgetrieben, *Esr.* IX : 1.	9. Abraham treibt die Aegypterin Hagar aus, *Gen.* XXI.
10. Moria ist für Israel die Statte des Gottesdienstes.	10. Auf Moria bringt Abraham nach Gottes Weisung sein Opfer, *Gen.* XXII.
11. Israel soll im heiligen Lande gesegnet werden und dort leben bis zum fernsten Lebensziele.	11. Abraham stirbt alt und lebensatt und wird in Kanaan begraben, *Gen* XXV : 8.

Elders, bij de patriarchen Izak en Jakob en in de geschiedenis van den Mozaïschen tijd, moge het parallelisme minder standvastig zijn, het ontbreekt toch, volgens Seinecke, ook daar niet. Zoo vindt, om iets te noemen, *Exod.* XXXII op die wijze zijne verklaring. De uitleggers van vs. 34 („Ik zal hunne zonden bezoeken") denken daarbij aan de strafoefeningen in de woestijn. „Aber der Schriftsteller des Exodus denkt wohl eher an die Strafen, die in der Folge für die Kälber und den Götzendienst erfolgen sollen, und diese Strafe ist von den Assyrern und Chaldäern vollzogen" (S. 177).

Men zal niet van mij verlangen, dat ik òf de tijdsbepaling van het ontstaan des Hexateuchs òf de daarmede nauw verbonden verklaring van zijnen inhoud uitvoerig wederlegge. De redenen, waarom ik de profetische stukken van de deuteronomische en deze beide van de priesterlijke wetten en verhalen scherp onderscheid en deze drie bestanddeelen ook chronologisch uit elkander houd, zijn elders uiteengezet en worden door Seinecke niet wederlegd, zelfs niet aangeroerd. Wat hij b. v. S. 159 ff. over den tabernakel van *Exod.* XXV verv. en S. 167 ff. over het priesterschap en de offers, of vroeger reeds, S. 156 f., over de onderlinge verhouding der wetten in het

midden brengt, gelijkt zelfs niet van verre op eene grondige en afdoende behandeling van deze onderwerpen en heeft dus ook geene aanspraak op vernieuwde beoordeeling. Ook de bedenkingen tegen den samenhang tusschen Jozia's hervorming en de Deuteronomische wet (S. 131, 386 f.) zijn niet meer dan aangestipt en maken dan ook weinig indruk. Het stilzwijgen van Jeremia over het verbond, waartoe die koning zijn volk verplichtte (2 *Kon.* XXIII : 1 verv.), kan ik, met het oog op *Jer.* XI : 1 verv., niet erkennen. De klachten van dien profeet over de ijdelheid zijner prediking en de onbekeerlijkheid des volks (*Jer.* VII : 20; XVII : 27; XXV : 3 verv.) bewijzen niets meer, dan dat hij door de gewelddadige hervorming van Jozia niet was bevredigd en hoogere eischen stelde, dan de uitwendige overeenstemming met de geboden der Wet. De bewering, eindelijk, dat de bedreigingen, die op Jozia zoo diepen indruk maakten, niet voorwaardelijk kunnen zijn geweest en dus van die in *Deuteronomium*, b. v. in H. XXVIII, moeten worden onderscheiden — berust op misverstand. Het wetboek van Hilkia deed zich voor als Mozaïsch en had dus ook door het voorgeslacht moeten zijn nageleefd. Jozia, die weet dat dit niet heeft plaats gehad, vreest daarom, hoogst natuurlijk, dat de straf der wetsovertreding, die reeds eeuwen achtereen heeft plaats gehad, aan hem en aan zijn rijk zal worden voltrokken (2 *Kon.* XXII : 13: „Groot is de toorn van Jahve ....., omdat onze vaderen niet gehoord hebben naar de woorden van dit boek, om te doen naar alles wat ons is voorgeschreven"). Gesteld overigens, dat deze bezwaren eenig gewicht hadden, moest dan toch niet van al de verschijnselen, die daartegenover staan, gewag zijn gemaakt? Verdiende de overeenstemming tusschen Jozia's hervorming en de centraliseerende strekking van *Deuteronomium* geene overweging? Over deze laatste spreekt de auteur zich eenmaal in het voorbijgaan uit (S. 31). Daar polemiseert hij tegen hen, die het boek aan Salomo's tempelbouw laten voorafgaan. Zeer juist! Maar op zijn standpunt had hij moeten aantoonen, dat de aandrang op de godsvereering te Jeruzalem-alléén ook nog na de ballingschap gepast en noodig was. Dit betoog ontbreekt, waar wij het verwachten zouden, bij de bepaling van den ouderdom der deuteronomische wetten.

Meent wellicht iemand, dat, althans in Seinecke's schatting, de overeenstemming tusschen de behoeften van den na-exilischen tijd en de strekking der verhalen van den Hexateuch, in verband met het parallelisme tusschen Israël's latere lotgevallen en den inhoud dier verhalen, bewijs genoeg is voor hun jongeren oorsprong? Ik kan mij nauwelijks voorstellen, dat de auteur zelf in die illusie verkeert, en nog veel minder gelooven, dat anderen zoo denken zullen. Daar zijn ongetwijfeld in die verhalen trekken, die de gemeente der teruggekeerden op zich zelve kon toepassen, evenals er waarheid ligt in de stelling, dat de aartsvaders personificatiën zijn van de volkeren, die van hen heeten af te stammen. Maar om zijne conclusie te wettigen, had Seinecke moeten aantoonen, èn dat de „Tendenz" dier verhalen bepaald exilisch of na-exilisch is, èn dat de verhoudingen, die zij weerkaatsen, niet ook vóór de ballingschap hebben bestaan. Maar dit betoog levert hij niet. Met de aanwijzing van eenige, dikwerf van eene zeer ver gezochte overeenkomst meent hij te kunnen volstaan. Bij den val van Jeruzalem trad Edom vijandig tegen Israël op; ongetwijfeld; maar toen alleen of toen voor het eerst? Ieder kent het antwoord en vindt zonder de minste moeite in de vóór-exilische geschiedenis van de twee volken de verklaring der profetie in *Gen.* XXVII: 39, 40. Wij moeten verder gaan en beweren, dat die voorspelling geheel anders zou luiden en dat de schildering van de twee broeders in het boek *Genesis* geheel anders gekleurd zou zijn, indien zij door een tijdgenoot van Maleachi (H. I: 2—5) ontworpen waren. Overal nagenoeg, waar Seinecke de profetische verhalen van den Hexateuch met de ballingschap of nog latere tijden in verband brengt, moeten daartegen soortgelijke exceptiën worden ingebracht.

Doch het zonderlingste van de zaak is wel dit, dat hier en daar des auteurs eigene opvatting van de „Tendenz" der verhalen ten sterkste pleit ten gunste van hunne opteekening in den voor-exilischen tijd. Hij beschrijft haar zóó, dat dit ieder aanstonds in het oog moet vallen, en — houdt niettemin den na-exilischen oorsprong vast. Ziethier eenige sprekende voorbeelden! Van *Gen.* XXXVIII (Juda en Thamar) geeft hij ons — in

aansluiting bij Bernstein [1]), dien hij hier wel uitdrukkelijk had mogen noemen — eene zeer phantastische verklaring ten beste, die hierop neerkomt, dat het genoemde hoofdstuk *mutatis nominibus* de familiegeschiedenis van David behelst en deze in een zoo ongunstig mogelijk licht plaatst. Indien die verklaring juist is — wat ik ten sterkste ontken, maar voor het oogenblik moet onderstellen — dan was „der Pamphletist", de schrijver van *Gen.* XXXVIII, natuurlijk een bittere vijand van het Davidische stamhuis, vermoedelijk een Ephraïmiet. Seinecke noemt hem dan ook (S. 54) „einen Erzähler, der mit seinen Sympathieen dem nördlichen Reiche angehörte." Eenige bladzijden verder heet de geschiedenis van Jozef (*Gen.* XXXVII, XXXIX verv.) „die Schöpfung eines Mannes der dem Norden Kanaans zugethan war" (S. 62). Nog meer in het algemeen heet de levensgeschiedenis der patriarchen (S. 67) „das Erzeugniss späterer Schriftsteller, die je nach ihrem Standpunkte und ihren Sympathieen oder Antipathieen das nördliche oder südliche Reiche verherrlichten oder in den Staub zogen" [2]). En diezelfde schrijvers leefden na de ballingschap! Om deze tegenstrijdigheid aannemelijk te maken is nog iets meer noodig dan eene verwijzing naar den profeet Jeremia, die hier en daar zeer gunstig over Ephraïm spreekt (H. XXXI: 9 en elders). Dit verschijnsel heeft zijne eigene oorzaken [3]) en met de „Tendenz" van de verhalen in *Genesis* niets gemeen.

Wellhausen — met wiens aankondiging van Seinecke's boek [4]) de mijne zoozeer overeenkomt, dat het niet overbodig schijnt te vermelden, dat de laatste de uitwerking is van aanteekeningen, in November 1876 gemaakt — Wellhausen heeft er reeds op gewezen, dat de strekking der verhalen van *Genesis* niet juist is opgevat. „Kommen Sichem, Bethel, Hebron, Beerzeba etc. in der Genesis als politische Mittelpunkte in Betracht? nicht vielmehr als cultische? Warum zeltet sonst Abraham bei der Eiche von Sichem und Hebron, auf dem

---

1) *Ursprung der Sagen von Abraham, Isaak u. Jakob*, S. 52—54. Verg. *Theol. Tijdschr.* V: 305—312.

2) Vgl. S. 47: *Gen.* XXVIII geschreven door een Ephraïmiet.

3) Verg. *De profeten en de profetie onder Israël*, I: 230—232.

4) *Theol. Literaturzeitung*, 1877 N° 5 (3 Maart).

Berge von Bethel und nicht in den Städten selber?" Is het antwoord op deze vragen niet twijfelachtig, wat blijft er dan over van de bestemming dier verhalen voor den exilischen en den na-exilischen tijd?

De ruimte, waarover ik beschikken mag, is reeds bijna verbruikt, en nog heb ik weinig of niets gezegd van de resultaten, waartoe het historisch onderzoek Seinecke heeft gebracht. Doch voor een deel laten zij zich opmaken uit hetgeen ik omtrent zijne methode heb medegedeeld, en van het oordeel over deze hangt dat over hare uitkomsten geheel af. Ik mag mij dus bepalen tot enkele wenken. Van de aartsvaderlijke geschiedenis blijft natuurlijk niets over. Hoe het staat met onze kennis van den Mozaïschen tijd, leere het volgende citaat: „Ob der Name Jehova dem Volke Israel von jeher bekannt gewesen ist oder nicht, lässt sich schwer beantworten, da wir über die alte Zeit fast nichts wissen und die Berichte darüber völlig widersprechend sind" (S. 86). Hoe met onze wetenschap aangaande Mozes, deze aanhaling: „Mit dem Träger des Namens Mosis wissen wir übrigens nichts anzufangen. Das Gesetz is nicht von ihm, auch in keiner einzigen Zeile. Der vierzigjährige Aufenthalt Israels in der Wüste ist, wie es in der Tora erscheint, ungeschichtlich. Die Annahme, dass Israel in Aegypten gewohnt habe, ist eben so falsch als wahr, denn mit eben demselben Rechte lässt sich behaupten, das Volk habe in Arabien gewohnt.... Dass das Volk von Moses und dem Wüstenleben keine Erinnerung gehabt hat, geht aus den völlig widersprechenden Nachrichten über den Gesetzgeber und sein Volk und die Gesetzgebung in der Wüste hervor" (S. 189, 190). De vestiging der stammen in Kanaän droeg zich geheel anders toe dan zij in het beek *Jozua* wordt voorgesteld (S. 223 ff.). Het boek *Richteren* is niet slechts geen historisch geschrift, maar bevat ook ter nauwernood historische berichten: is *Richt.* V, gelijk wij zoo even vernamen, een na-exilisch lied, ook *Richt.* IX behelst geene geschiedenis, veeleer „eine Weissagung nach dem Erfolge," eene afkeuring van de eigenwillige koningskeuzen der Ephraïmieten (S. 248 f.). De boeken *Samuel* bevatten onderling strijdige verhalen, maar die bovendien eene geheel onjuiste, tendentieus gekleurde voorstelling geven van het karakter der handelende personen:

David wordt door Seinecke nog veel strenger veroordeeld dan door M. Duncker in het bekende hoofdstuk zijner *Geschichte des Alterthums*.

Ten aanzien van meer dan één der hier genoemde punten met den Schrijver eenstemmig, kan ik hem omtrent verreweg de meeste geen gelijk geven. Doch het is niet dáárom, dat ik zijn boek afkeur. Had hij telkens den oudsten vorm der overlevering opgezocht en daarna pogen te bewijzen, dat wij daaruit niet kunnen of mogen besluiten tot de historische werkelijkheid, hij zou aanspraak hebben op onze erkentelijkheid. Doch in plaats van dien weg in te slaan, heeft hij alles dooreen geworpen — of, wil men, alles dooreen laten liggen, gelijk hij het vond — en vervolgens uit de schromelijke verwarring tot de hopeloosheid van het zoeken naar waarheid geconcludeerd. Die methode is valsch, en bijgevolg kan ook aan de uitkomst, waartoe hare toepassing leidt, geene waarde worden toegekend. Met zijn kloeken weerzin tegen alle halfheid en zijne gezonde liefde voor de realiteit, had de Schrijver ons een voortreffelijk boek kunnen leveren. Thans heeft hij zijn doel voorbijgestreefd en daardoor gemist, en staat het te vreezen, dat de overdrijving, waaraan hij zich schuldig maakt, velen verhinderen zal de kostbare waarheden te zien en te aanvaarden, die zij anders van hem hadden kunnen leeren.

31 Maart 1877. A. K.

VARIA.

Wij hebben tot nog toe geen melding gemaakt van de belangrijke *Lecture on the study of comparative philology*, door den nieuwbenoemden plaatsvervangenden Professor in die wetenschap te Oxford, Rev. A. H. Sayce, bij de aanvaarding van zijn ambt, in November van 't vorig jaar gehouden, omdat zij niet rechtstreeks tot ons gebied behoorde. Deze ledige bladzijde geeft ons gelegenheid er toch de aandacht op te vestigen. Zij mag aan hen, die zich met de vergelijkende studie der godsdiensten bezighouden niet onbekend blijven. Rev. Sayce is een leerling van Max Müller, in wiens plaats hij te Oxford optreedt, maar, hoe hoog hij zijn leermeester ook vereert, hij bewandelt zijn eigen weg en houdt zich hoofdzakelijk met de studie der Semietische talen en van het Akkadisch met zijn verwanten bezig. Tot welke nieuwe beschouwingen hij door deze ruimere toepassing van de vergelijkende methode geleid werd, bewees zijn werk, in 1874 verschenen, *The principles of comparative philology*, en ook deze *Lecture* geeft daarvan op meer dan éene bladzijde het bewijs.

T.

G. Maspéro's *Histoire Ancienne des peuples de l'Orient* (2e Éd. Paris, 1876) is, met medewerking van den Schrijver in het Hoogduitsch vertaald door Dr. Richard Pietschmann. Zij verscheen, met een voorrede van Prof. G. Ebers, te Leipzig, 1877. Wij hopen van het verdienstelijk werk weldra een uitvoeriger aankondiging of beoordeeling te geven.

T.

DE SCHEPPINGSDAGEN.

Gelijk ik bij eene vorige gelegenheid opmerkte [1]), heerscht tegenwoordig geene eenstemmigheid onder de uitleggers over de verklaring van de bekende woorden וַיְהִי־עֶרֶב וַיְהִי־בֹקֶר, die in het eerste scheppingsverhaal aan het slot van iederen scheppingsdag voorkomen. Volgens Tuch, Von Baumgarten en Knobel is in die telkens terugkeerende mededeeling de avond voorop, en de morgen achteraan geplaatst, in overeenstemming met de gewoonte der Hebreën, om de 24 uren, die samen den יוֹם uitmaken, van avond tot avond te tellen. Want evenals de meeste oude volken, begonnen zij den dag bij den ondergang der zon, of liever bij den opgang der maan. Zegt derhalve de Schrijver van Gen. I: „*en het was avond*, *en het was morgen*, *de zooveelste dag*," dan geeft hij, als de bedoelde opvatting juist is, te kennen, dat de beschreven scheppingsdagen, evenals al de dagen, des avonds een aanvang namen. Hij had ook kunnen schrijven: *het was de zooveelste dag*, zonder meer. Dat hij er altijd: *en het was avond en het was morgen*, aan laat voorafgaan, staat in verband met de Hebreeuwsche gewoonte om de twee aanvangspunten der zoo onderscheidene halve etmalen in het bijzonder te noemen [2]). Vermoedelijk wilde hij daardoor tevens doen uitkomen, dat de scheppingsdagen wel degelijk dagen als de gewone waren, daar ze even goed als deze een *avond* en een *morgen* hadden.

---

1) Zie blz. 264 van dezen jaargang van dit Tijdschrift.
2) Vgl. b. v. Ps. LV: 18. Dan. VIII: 14.

In ieder geval blijkt hieruit duidelijk, hoezeer zich die uitleggers vergissen, die, gelijk weer in den jongsten tijd Delitzsch en Ds. ten Kate in zijn gedicht *De Schepping*, de יָמִים tot lange tijdperken gemaakt hebben. Trouwens hen heeft reeds o. a. Keil juist en treffend terecht gewezen [1]), zoodat wij deze quaestie voor beslist kunnen houden. Anders is het gelegen met de verklaring, volgens welke de scheppingsdagen echt Hebreeuwsche dagen zijn, die van avond tot avond gerekend worden. Wel verre van algemeenen bijval te vinden, is „diese früher fast traditionell gewordene Ansicht (Del.)", welke onder ons vooral door Knobel's veel gebruikten Commentaar werd verbreid, sedert hem in Duitschland vrij algemeen verworpen. Delitzsch [2]) is zelfs van zijne eerste meening teruggekomen. „Ook ik," schrijft hij, „was vroeger de gewone opvatting toegedaan, die b. v. Von Gumpach (Ueber den altjüdischen Kalender S. 36) verdedigt, — sie ist aber wie ich mich überzeugt habe dem Sinne des Berichts zuwider." Evenmin heeft Dillmann vrijheid gevonden om in zijn derde uitgave van Knobel's *Genesis* in het Kurzgef. exeg. Handbuch de verklaring van zijn voorganger op dit punt over te nemen. Daarentegen sluit hij zich, evenals Delitzsch, bij het groote getal exegeten aan, die, op het voetspoor van Joh. Philoponus en Augustinus, een gansch andere berekening der scheppingsdagen voorstaan, en onder wie, behalve Delitzsch en hij, nog Drechsler, Hoffmann, Kurtz, Keil, Bunsen, Ewald, Böhmer met name genoemd kunnen worden. Volgens hen beginnen die dagen hier niet met den avond, maar met den morgen, en vormen de telkens vermelde ערב en בקר niet den aanvang, maar het slot der halve etmalen van iederen dag.

De sympathie voor deze nieuwe of althans vernieuwde verklaring van de bedoelde woorden schijnt thans inderdaad zoo algemeen, dat men zich bijna verwondert, in den Bijbel voor Jongelieden van Oort [3]) bij de behandeling van het eerste scheppingsverhaal te lezen: „toen het weder avond werd en

---

1) Bibl. Comm. I, 18f.
2) Comm. zur Gen. S. 88.
3) I, 39.

de tweede dag begonnen was". Immers zoo had die geleerde niet kunnen schrijven, als hij niet van de veronderstelling was uitgegaan, dat de scheppingsetmalen geheel als Hebreeuwsche dagen. d. i. van avond tot avond gerekend werden. Men werpe niet tegen, dat het aangehaalde werk een populair geschrift is. Want ofschoon de schrijver, uit den aard der zaak, nergens in wetenschappelijke uiteenzettingen treden kon, is het toch overal duidelijk, dat hij slechts de resultaten van nauwgezet onderzoek heeft medegedeeld, gelijk trouwens van hem te verwachten was. Ik onderstel derhalve, dat hij den boven aangeduiden volzin niet zou geschreven hebben, als hij niet op goede gronden overtuigd was geweest, dat de vroeger traditioneele, en door Tuch en Knobel gehuldigde opvatting van ויהי־ערב ויהי־בקר de juiste was.

Of hij sedert 1871, toen dit gedeelte van zijn werk het licht zag, door Dillmann (1875) bekeerd is geworden, weet ik niet. Het zou mij echter verwonderen, als dit het geval was. Want hoe weinig bijval de door Oort aangenomen verklaring van de formule thans ook vinden moge, zij is en blijft m. i. de eenige ware.

Het spreekt intusschen bijna vanzelf, dat zij niet door zoovele en bekwame exegeten zou verworpen worden, indien zij niet aan eenig bezwaar onderhevig was. Van welke kracht het bezwaar is, dat haar onaannemelijk schijnt te maken, zullen wij weldra overwegen. Laten wij echter eerst de andere opvatting, die haar verdrongen heeft, in oogenschouw nemen, en nagaan, of zij zich zoo sterk aanbeveelt, als ons Dillmann c. s. verzekeren. Mocht het blijken, dat zij veel tegen zich heeft, dan is daarmee de juistheid der nu verworpene nog wel niet bewezen, maar wij kunnen dan toch de proef nog eens met haar nemen, en zien, of het tegen haar ingebrachte bezwaar inderdaad onoplosbaar is.

Zij, die de door Knobel c. s. verdedigde verklaring bestrijden, verbinden Gen. I: 5, en zoo ook vervolgens, וַיְהִי eng met het voorafgaande. Terwijl de anderen vertalen: *en het was avond en het was morgen*, *dag één*, of *de eerste dag*, — geven zij het Hebreeuwsch liever dus weer: *en er werd* (*d. i. er ontstond*) *een avond*, *en er werd een morgen*, (*dat was*) *dag één*. Zoo komt dit ויהי op gelijke lijn te staan met dezelfde

uitdrukking in het voorafgaande וַיְהִי־אוֹר, en wordt het b. v. in het aangehaalde vers een vervolg der scheppingsacte, als had de schrijver willen zeggen: „nadat het door de schepping des lichts dag geworden was, werd het avond en het werd weder morgen" (Del.). „De eerste morgen begon met de schepping des lichts" (Dillm.), daarop volgde de dag (in engeren zin) en op dezen de avond, vervolgens werd het nacht en weder morgen; dat was samen de eerste dag (= etmaal). De schrijver schildert dus, gelijk men meent, niet een νυχθήμερον, maar veeleer een ἡμερονυκτίον: „erst mit der Wiederkehr des Lichts nach dem nächtlichen Dunkel hatte der erste Tag seinen vollen Abschluss erreicht" (Keil).

Hebben de voorstanders dezer verklaring rekening gehouden met al wat daartegen kan worden ingebracht? Laat ons zien.

1°. Van ééne moeilijkheid heeft althans Dillmann iets gevoeld, ofschoon hij haar niet genoeg heeft laten wegen. Overal elders in de Hebreeuwsche letterkunde wordt van avond tot avond gerekend; dit onderstelt een vast gebruik: is het waarschijnlijk dat daarmede hier zou gebroken zijn? Onder verwijzing naar eene bladzijde van Ideler's *Chronologie* en eene andere van Ewald's *Alterthümer* maakt D. de opmerking dat bij hetzelfde volk nu eens deze, dan weer gene berekening gevolgd kan zijn geworden. Doch al nemen wij aan, dat dit op zichzelf mogelijk is, dan rijst toch de vraag: hoe komt het, dat nergens elders in het O. T. van die hier onderstelde berekening eenig spoor voorkomt? Deze vraag krijgt te meer gewicht door de opmerking van Dillmann zelven, dat de telling van avond tot avond „im mosaischen Cult, also priesterlich strenge festgehalten wurde (z. B. Ex. 12, 6. Lev. 23, 32. Neh. 13, 19) und wegen der Sabbathrechnung auch im gemeinen Leben ganz verbreitet war." Genesis I nu is, zooals men weet, een deel van de zoogenaamde „Grundschrift" of het Boek der Oorsprongen, en dus van de hand van een priester, die meer dan iemand anders aan de gebruiken van den „Cult" en aan de sabbatviering waarde hechtte, gelijk o. a. daaruit blijkt dat hij de door hem bewerkte scheppingslegende opzettelijk met den sabbat in verband heeft gebracht [1]). Het is

1) Gen. II: 2 v.

waar dat hij in de ballingschap leefde [1]). Men zou daaruit kunnen afleiden, dat hij de telling der dagen, van morgen tot morgen, van de Babyloniërs had overgenomen, daar deze bij hen gebruikelijk was [2]). Dit is in elk geval eenvoudiger dan de hier aangenomen berekening van den dag met Dillmann als een bewijs van de „Alterthümlichkeit unseres Berichts" aan te merken. Maar de onderstelling zou allen grond missen. Want als de Schrijver de Babylonische tijdrekening hier had overgenomen, dan zou hij ze ook op andere plaatsen van zijn boek gevolgd zijn. Werpt men tegen, dat zijne berekening Ex. XII: 6. Lev. XXIII: 32 en elders in zijne wetgeving hier niet als maatstaf kan gelden, omdat hij daarbij aan de priesterlijke gewoonte en het oudvaderlijk gebruik gebonden was, dan herhaal ik, dat ook reeds in zijn scheppingsverhaal de dagen met den sabbat in verband gebracht werden, en merk nog op, dat zelfs de feestdagen daarin voorloopig geregeld zijn [3]). „Reeds bij den aanvang der dingen worden de voornaamste Mozaïsche inzettingen voorbereid" [4]). — Ook dit moet nog gezegd worden: als deze Schrijver zich bij zijne berekening van den dag door de Babyloniërs heeft laten leiden, dan is het wel vreemd, dat van dien Babylonischen invloed in geen geschriften uit of na de ballingschap sporen te ontdekken zijn. Het boek Nehemia [5]) en het boek Daniel [6]) houden aan de telling „van avond tot avond" vast; ja, wat nog meer zegt, de dichters van de na-exilische [7]) Psalmen LV [8]) en CIV gaan in uitboezemingen, die met het ritueel in geen rechtstreeksch verband staan, nog van de oud-Hebreeuwsche berekening der dagen uit [9]). Zij is dan ook, gelijk men weet, bij de Joden, tot op den dag van heden, zonder uitzondering heerschende gebleven.

---

1) Zie Kuenen, G. v. I. II, 60 v. De vijf Boeken van Mozes, 32 v.
2) Zie Plin. II, 76. Ideler Chron., S. 100.
3) Vs. 14, waar de hemellichten לְמוֹעֲדִים strekken. Vgl. Nöldeke, Unters. S. 9.
4) Kuenen, G. v. I. II, 68.
5) Zie XIII: 19.
6) Zie VIII: 14, 26.
7) Zie Kuenen Inl., III, 286 en 306.
8) Vs. 18: avond — morgen — middag, is de volgorde.
9) Ps. CIV: 19 verv.

2°. Eene tweede bedenking tegen de besproken opvatting is deze, dat door de telling der dagen „van morgen tot morgen" de geheele inrichting van de scheppingslegende in de war komt. Men heeft op den „streng systematischen Bau" van het verhaal opmerkzaam gemaakt, en daarop als op een der eigenaardige kenmerken van het Boek der Oorsprongen gewezen [1]). Maar wat wordt er van dien systematischen bouw, wanneer, nadat zes dagen „van morgen tot morgen" gerekend zijn, de zevende dag Gen. II: 2 v. op eenmaal „van avond tot avond" loopt? Wel zegt de Schrijver dat laatste t. a. p. niet, hij laat hier zelfs de formule ויהי־ערב ויהי־בקר weg; maar het spreekt toch eigenlijk vanzelf. „Der göttliche Sabbath", schrijft Dillmann „ist und bleibt Vorbild für den menschlichen oder mosaïschen, auch wenn er nicht wie dieser am Abend, sondern am Morgen begann." Doch dit kan niet sterk genoeg worden ontkend. Exod. XII: 18 en Levit. XXIII: 32 beveelt deze zelfde wetgever, dat men den sabbat moet vieren מֵעֶרֶב עַד־עֶרֶב, *van avond tot avond*, en Exod. XX: 11 en XXXI: 17 wordt als motief voor die sabbatviering aangevoerd, dat Elohim na de voltooiing der schepping ook sabbat gevierd had. In dezelfde woorden als Gen. II: 2 v. gebezigd zijn, wordt op de aangehaalde plaatsen die goddelijke sabbatsviering beschreven. De goddelijke zegening van den dag gold dus ook den sabbat, dien zij heiligden en zóó als zij hem kenden. Wat kon de Israëliet, dit lezende, anders meenen, dan dat zijn God geheel op dezelfde wijs, d. i. dus ook gedurende denzelfden tijd sabbat gevierd had als hij? Indien de Schrijver het anders bedoelde, had hij het er wel mogen bijvoegen. Dat hij den tijd van Gods sabbatsviering niet noemt, is een stilzwijgend bewijs, dat hij in geen enkel opzicht onderscheid tusschen haar en den menschelijken rustdag maakte. Ik geloof dan ook niet, dat er ooit een Israëliet was, die het zich op de wijze van Dillmann gedacht heeft. Zijne opmerking is inderdaad niets meer dan een uitvlucht om aan de lastige positie te ontkomen, waarin hem zijne verklaring van de „avonden" en „morgens" der zes scheppingsdagen aan het slot van het verhaal brengt.

1) Nöldeke t. a. p. S. 7.

Want juist opgevat en in verband met de voorschriften omtrent de Israëlietische sabbatsviering in de wet maakt Gen. II: 2, 3 de door hem voorgestelde exegese van ויהי־ערב ויהי־בקר onmogelijk. Zoo toch eindigt de zesde dag met een morgen, en er rest tot den aanvang van den zevenden een half etmaal, waarmede men geen weg weet. Wat Delitzsch in zijn commentaar [1]) daaromtrent in het midden brengt, is zoo ongerijmd, dat men nauwelijks begrijpt, hoe het uit zijne pen kon vloeien. Had hij liever, evenals Keil, over het punt gezwegen, dan dat hij door zijne spitsvondige onderscheidingen van „die natürliche und die kalendarische Zählungsweise" een zeer heldere quaestie troebel maakte. Hij is bovendien met zichzelven in tegenspraak. „Die schöpferische Grundlegung des Tages", schrijft hij van den sabbat, „besteht darin dass er ein Zeitraum ist, innerhalb dessen in einmal für immer geordneter Folge Morgen und Mittag, Abend und Nacht verlaufen". In strijd daarmee volgt echter dadelijk daarop: „Dieser schöpferisch geordnete Tag bleibt derselbe, man zähle ihn wie man wolle". Dit gaat immers niet op. Als de sabbat „van avond tot avond" loopt, dan kan men deze berekening nooit door eene andere „van morgen tot morgen" vervangen, of men verandert „die einmal für immer geordnete Folge." Is derhalve de telling van den scheppingssabbat van morgen tot morgen ongeoorloofd, dan kunnen ook de daaraan voorafgegane zes dagen niet anders dan van avond tot avond gerekend zijn.

3°. De bestreden exegese wordt nog door een ander chronologisch bezwaar gedrukt. Volgens haar is er een morgen zoowel aan het begin als aan het slot van het eerste scheppingsetmaal. „Mit der Schöpfung des Lichts begann der erste Morgen", schrijft Dillmann, „und bis es wieder Morgen ward, war ein Tag voll". Eigenlijk is dit laatste minder nauwkeurig uitgedrukt; want daar de בֹּקֶר, dien de schrijver noemt, d. i. volgens Dillmann de tweede, in den tekst (I: 5) ook tot den eersten dag gerekend wordt, zou men den zin dan aldus moeten teruggeven: „als es wieder Morgen geworden war, war ein

1) S. 116 f.

Tag voll". Maar Dillmann schijnt bezwaar te maken om den tweeden morgen tot den eersten nacht (in fine) te brengen, en werkelijk heeft dit nog al tegen. Want behalve dat de Israëlieten den morgen bij den dag (in engeren zin) rekenden, gaat het niet wel aan, h. t. p. aan den genoemden בֹּקֶר een anderen tijd dan aan den in den aanvang des dags (volgens D.) bedoelden aan te wijzen. Toch schijnt er, daar de tweede בֹּקֶר nog tot den יום אחד behoort, niet veel anders op, dan zich het eerste etmaal in het bezit van twee morgens, een aan het begin en een aan het slot, te denken. Moet men datzelfde bij de volgende scheppingsdagen ook doen? Men kan het vermijden door den בֹּקֶר, aan het slot van den eersten dag genoemd, tevens tot het begin van den tweeden te maken, en zoo voort. Dus bedoelen het de uitleggers ook; zij gaan zelfs verder, en brengen ongemerkt den בֹּקֶר, die den dag sluit, naar den volgenden over, om hem als aanvang van den nieuwen dag te kunnen gebruiken. Op die wijs voorkomen zij dat er twee morgens op éénen, zelfs op den eersten dag vallen, maar doen tevens den duidelijken woorden der teksten geweld aan. Want gelijk ik reeds aanwees en ieder zien kan, is de בֹּקֶר in het verhaal altijd een integreerend deel van den pas geschetsten, en nooit het begin van den nog te beschrijven dag. Had de Schrijver hem als zoodanig beschouwd, dan zou hij hem natuurlijk niet achteraan maar voorop geplaatst, en hem ook vs. 3 niet verzwegen, maar als eersten scheppingsmorgen waarschijnlijk met nadruk vermeld hebben. Hoe zich de uitleggers dus ook willen redden, zij komen altijd in het gedrang. Want ze moeten òf de symmetrie door de twee morgens van den eersten dag verbreken; òf tegen den duidelijken zin der woorden in den morgen, dien de Schrijver tot dag I brengt, bij dag II tellen, enz.

De geopperde bedenkingen zouden op zichzelve reeds voldoende zijn om ons van de onjuistheid der nieuwere verklaring te overtuigen. Daarbij komt nu echter nog ééne, die wel niet zoo krachtig is, maar die toch m. i. beteekenis heeft.

4°. Wanneer men met ons vertaalt: *en het was avond, en het was morgen, de zooveelste dag*, dan onderstelt dat voor iedere aan de formule voorafgaande scheppingsacte een tijdsverloop van een etmaal of 24 uren. De slotwoorden loopen daarmede dan telkens parallel, en geven te kennen, dat voor iedere schepping een dies civilis noodig was. Vertaalt men daarentegen met Dillmann c. s. de plaatsen, alsof de bedoeling was: „Elohim begon des morgens te scheppen, daarna werd het avond, en daarna weder morgen, zoodat een dag vol was", dan hebben de scheppingen uitsluitend van 's morgens tot 's avonds plaats gehad. Al zeggen de bestreden exegeten het zelven niet met zoovele woorden, dan volgt het toch uit de wijze waarop zij ויהי־ערב ויהי־בקר met het telkens voorafgaande verbinden, dat in de tijdsruimte van avond tot morgen niets tot stand kwam. Want het geschapene was er altijd, voordat de avond en daarmede de nacht inviel. Ik kan niet gelooven dat dit de bedoeling des Schrijvers geweest is. Had hij zich voorgesteld, dat Elohim slechts bij daglicht werkte, dan zou hij dit waarschijnlijk beter aangeduid hebben. Men ontvangt, als men het scheppingsverhaal leest, volstrekt niet den indruk, dat de יָמִים der schepping slechts voor de helft aan den arbeid gewijd waren. Eerst op den zevenden dag gaat Elohim „rusten"; en daarmede schijnt alle rust gedurende de zes eerste dagen buitengesloten. Men zal misschien tegenwerpen, dat ook de menschen, ofschoon zij wekelijks sabbatvieren, in ieder etmaal hun nachtrust genieten. Maar dan moet men zich, om de gelijkheid tusschen mensch en God volkomen te maken, den Deus otiosus (e mente auctoris) ook iederen nacht slapende denken. Ging het anthropomorphisme van den Schrijver zóó ver? Het valt te betwijfelen. Terecht heeft Kuenen er in zijn *De vijf Boeken van Mozes* [1]) op gewezen, dat de godsvoorstelling van dezen jongeren schrijver, vergeleken met die van de jahvistische, rein en verheven is. Maar zelfs bij de oudere profetische verhalers, hoe menschelijk zij Jahveh ook teekenen, komt de Godheid niet meer slapende voor. Welke voorstellingen men ook vroeger gehad hebbe [2]),

1) Blz. [illegible]

2) Vgl. XLIV: 24. Oort, B. v. J. III, 157. 1 Kon. XVIII: 27.

de meening van Deutero-Jesaja [1]) dat Jahve „noch moede, noch mat wordt" schijnt reeds sinds de 8e eeuw onder de ontwikkelden de heerschende geweest te zijn. Volgens den Jahvist gaat Hij zelf op de woestijnreis niet slechts des daags, maar ook des nachts voor het volk uit, om het pad te verlichten [2]). En een later Schrijver (uit de ballingschap) legt Salomo de bede op de lippen, dat „Jahve's oogen open mogen zijn nacht en dag ter bewaking des tempels" [3]). Ook de telkens voorkomende verhalen van nachtgezichten en openbaringen bewijzen dat Hij, volgens de Jahvistische Hebreën sedert de achtste eeuw, zoowel vóór als na zonsopgang werkzaam was [4]). Zoo is bij de oudere en bij de jongere oud-testamentische schrijvers de getuigenis van Gods onafgebroken werkzaamheid des daags en des nachts algemeen, en het blijkt uit niets dat de bewerker onzer scheppingslegende in dit opzicht van hen verschilde. Gaarne erken ik, dat bij geen der scheppingsdagen ééne bijzonderheid voorkomt, die uitsluitend bij den nacht zou voegen. Zelfs de vervaardiging van maan en sterren en hare bevestiging aan het firmament op den vierden dag zou zeer wel in de tijdsruimte tusschen morgen en avond, d. i. vóór den nacht geschied kunnen zijn. De Schrijver is hier en elders in zijne schets zeer onbepaald, hij noemt de voorwerpen, die in het etmaal geschapen worden, op, geeft hier en daar een zekere volgorde aan, maar laat overigens alles in het onzekere. Dat komt waarschijnlijk daar vandaan, dat in de door hem verwerkte mythe wel de acht scheppingswerken [5]) in dezelfde orde opgesomd werden, maar zonderdat daarin van dagen sprake was, gelijk deze dan ook in andere soortgelijke scheppingsverhalen des O. T. niet genoemd worden [6]). Eerst onze priesterlijke schrijver heeft die werken aan de zes dagen vastgeknoopt, ten gevolge waarvan hij een paar maal twee werken onder één dag moest brengen. Het verband tusschen de werken en de dagen is dus niet eng; en daar de Schrijver

1) Jes. XL: 28.
2) Exod. XIII: 21.
3) 1 Kon. VIII: 29
4) Vgl. Gen. XX: 3, Num. XXII: 20 en elders.
5) Vgl. Dillmann S. 13.
6) Vgl. Ps. CIV. Job XXXVIII: 4, verv. Spr. VIII: 24, verv. Dillmann S. 12.

deze aan gene aanpaste, heeft hij zichzelven waarschijnlijk niet eens rekenschap gegeven van de wijze waarop telkens in ieder etmaal die schepping volbracht werd. Men zou dus verkeerd doen met te zoeken naar hetgeen van den avond tot den morgen, en hetgeen van den morgen tot den avond werd tot stand gebracht. Dit neemt echter niet weg, dat wij, op grond van het boven geschrevene, aan de 24 uren voor elke schepping moeten vasthouden. Want als Elohim eerst op den sabbat rustte, dan heeft Hij tot op dat tijdstip onafgebroken, nacht en dag gewerkt. En daar door de exegese van Dillmann c. s. de arbeid telkens tot een half etmaal beperkt wordt, zoo kan zij, ook om die reden, de juiste niet zijn. Het is waar dat die arbeid, volgens de andere verklaring, dan altijd 's avonds begint, terwijl de mensch des morgens tot zijn werk uitgaat [1]). Maar ten onrechte maakt Delitzsch [2]) hiervan een wapen tegen die opvatting. Hij vindt het eene „grosse Unangemessenheit", „die göttliche Arbeit in einer nicht menschenförmigen Weise beginnen zu lassen". Intusschen erkent hij zelf, dat in het tegenovergestelde geval, als men dat niet doet, de goddelijke rustdag een gansch ander karakter dan de menschelijke draagt, hetgeen vrij wat bedenkelijker is, daar, gelijk wij zagen, de priesterlijke schrijver den een aan den ander tot voorbeeld heeft gesteld. Bij de werkdagen is het punt van vergelijking alleen de arbeid zelf. Maar daar 't, zooals ons bleek, onaannemelijk is, dat Elohim, volgens den Schrijver, nachtrust zou behoefd hebben, ging zijne vermenschelijking van God ook wel niet zoo ver, dat hij Hem zich slechts des morgens zijne taak aanvangende denken kon. Elohim is immers ook de god der dieren, die des nachts werken en overdag slapen [3]). Ja ook onder de menschen zijn er, die den nacht wakende en werkende doorbrengen, als de nomaden in de woestijn, de boosdoeners [4]), krijgslieden [5]), reizigers [6]) en anderen [7]).

---

1) Vgl. Ps. CIV: 23.
2) S. 116.
3) Vgl. Ps. CIV: 20—22.
4) Vgl. Job XXIV: 16 v., XXXVIII: 13 v.
5) 2 Kon. VI: 14, VIII: 21. Jer. LII: 7.
6) Vgl. Num. IX: 21.
7) Vgl. Exod. XXVII: 21.

Doch hetzij men met mij van oordeel zij, dat ook de onderstelde werkeloosheid van den Schepper gedurende de scheppingsnachten bezwaar tegen de nieuwere opvatting oplevert, hetzij men daarin van mij verschille, omdat de Schrijver zich er niet bepaald over uitspreekt — men zal toch de beteekenis der drie eerste argumenten wel niet in twijfel trekken. Zijn ze, gelijk ik hopen durf, afdoende, dan rijst de vraag, hoe het mogelijk is dat eene zoo zwakke en onjuiste verklaring nu wederom door zoo bekwame exegeten is voorgedragen. Het antwoord op die vraag ligt intusschen voor de hand, en wordt ook door de uitleggers zelven gegeven. Zij stuiten bij de andere verklaring op een voor hen onoverkomelijk bezwaar. Volgens deze moet de schepping der zes dagen met den avond begonnen zijn. Nu luidt echter de aanhef van Gen. I: 3: „En Elohim sprak: er zij licht, en er was licht." Dat daarmede het daglicht bedoeld wordt, blijkt uit het vervolg. Vangt derhalve, zeggen zij, het zesdaagsche scheppingswerk met het daglicht aan, dan volgt daaruit dat niet de avond en daarop gevolgde nacht, maar de morgenstond die reeks van scheppingen geopend heeft.

Deze bedenking verdient ten volle onze aandacht. Knobel heeft haar trachten op te lossen met de opmerking, dat ויהי־ערב ויהי־בקר יום אחד vs. 5[b] niet slechts op de schepping van het licht, maar op al het voorafgaande vs. 1—5[a] terugslaat. Zoo zou de eerste dag niet met de schepping van het licht, maar met de schepping van hemel en aarde en van den ongeordenden en duisteren chaos aanvangen. Doch dit is stellig onjuist. Het moet Delitzsch worden toegestemd: „die Urfinsterniss V. 2 liegt, wie auch Baumgarten einräumt, jenseits des Wechsels von Abend und Morgen". Bovendien is vs. 2 tusschenzin (e. w. Zustandssatz) en v. 3 voortzetting van vs. 1, gelijk Dillmann S. 17 heeft aangewezen. De aanhef van dit laatste vers: וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים, stemt geheel overeen met den aanhef van al de volgende scheppingsdagen, en de juiste vertaling van vs. 1 en 3[a] is: *In den beginne toen Elohîm de hemelen en de aarde schiep..... zeide Elohîm: er zij licht!*" Slechts ligt aan Knobel's opmerking de waarheid ten grondslag, dat bij den eersten scheppingsdag alleen het licht en niet de duisternis behoefde vermeld te worden, daar laatstgenoemde, blij-

kens den tusschenzin, reeds aanwezig was. De Schrijver kon dus wel niet anders berichten, dan dat nu het licht geschapen werd. Dat dit dadelijk bij den aanvang van het etmaal geschiedde, zegt hij niet, en Knobel acht het onwaarschijnlijk, dat hij het zich zoo voorstelde. Toch is dat niet onmogelijk. Men make slechts onderscheid tusschen de vervaardiging van het licht en zijne verschijning op aarde. Natuurlijk „war der erste Schöpfungstag anfänglich finster" (Knobel), daar hij met den avond begon. Maar het licht kon (in den hemel) bestaan, zonderdat het onder den hemel gezien werd. Zie ik wel, dan heeft de schrijver dit onderscheid werkelijk gemaakt. Eerst schonk Elohim aan de lichtstof het aanzijn, vervolgens ging Hij na, of ze goed was, en eerst daarna scheidde Hij het licht van de duisternis of verordende de wisseling van dag en nacht. Van deze „Tagesräume" toch kan, gelijk Dillmann te recht zegt, inderdaad eerst sprake zijn, „nachdem das Licht in seinem Wechsel mit der Nacht geordnet ist." Maar daartoe moest het licht er eerst zijn: en het was er dus, voordat het ten dienste der aarde werd aangewend, d. i. vóór het aanbreken van den dageraad, door welken het eerst duidelijk werd, dat de duisternis hare tegenstelling in het licht had gevonden. Wel bezien derhalve strijdt het וַיְהִי אוֹר aan den aanvang der scheppingsweek niet met de door ons verdedigde opvatting, maar begunstigt zij haar eer. „Der Abend setzt die Schöpfung des Lichts voraus", zegt Delitzsch; maar men kan met veel meer recht beweren, dat de morgen eene voorafgegane schepping des lichts veronderstelt. De fout der uitleggers, die wij bestrijden, is, dat zij de schepping des lichts doen samenvallen met zijn optreden in de aardsche sferen om dag te maken. Dit is niet slechts in tegenspraak met de volgorde der woorden Gen I: 3, maar ook met de voorstelling die wij elders in het O. T. vinden, volgens welke het licht „als ein geheimnissvoller Stoff, an verborgenem Orte wohnhaft gedacht wurde" (Dillmann). Vraagt men, waar men die verborgene plaats te zoeken hebbe, dan is het antwoord van het boek Daniel [1]), dat het licht „bij God woont"; en het boek Job [2]) spreekt van „den weg, die naar de

1) II: 22. 2) XXXVIII: 19.

woning van het licht voert", en die slechts aan Jahve bekend is. Nadat Hij het daar op den eersten scheppingsdag voortgebracht en zich overtuigd had, dat het goed was, liet Hij het naast en tegenover de duisternis de rol vervullen, die Hij daaraan voor ieder etmaal toegedacht had.

Is door deze opmerking, gelijk ik vertrouw, het bezwaar uit den weg geruimd, waardoor de telling der scheppingsdagen van avond tot avond gedrukt werd, dan bestaat er ook geen grond meer voor den tegenzin, dien de door mij opnieuw verdedigde opvatting van ויהי־ערב ויהי־בקר in den laatsten tijd ontmoet heeft. Men zal haar te liever omhelzen, wanneer men bedenkt, dat de daarvoor in de plaats gestelde verklaring om meer dan ééne reden onhoudbaar is.

Groningen,
April 1877.

J. C. Matthes.

DE BOUW VAN HET VIERDE EVANGELIE.

Bij de wetenschappelijke beschouwing van het Johannes-Evangelie schijnt de vraag naar zijne uitwendige constructie misschien aan velen van ondergeschikt belang. Onze aandacht wordt hier boven alles in beslag genomen door andere questies als daar zijn: het historische of onhistorische karakter, de kerkelijke tendentie, de dogmatische gedachte, de christologische inhoud, de echtheid of onechtheid, de apostolische of na-apostolische oorsprong, enz. Zeker, als wij omtrent al deze punten tot klaarheid zijn gekomen dan hebben wij het voornaamste wat wij behoeven tot recht verstand van dit merkwaardig boek. Maar hebben wij dan alles? Of laat mij liever vragen: hebben wij niet een gedeelte van onze taak verzuimd, zoo lang wij niet *data opera* ons van de uitwendige samenstelling van het Evangelie hebben rekenschap gegeven?

Zoolang men bij de beschouwing van dit Evangelie van de onderstelling uitging dat men te doen had met een verhaal van gebeurde zaken kon men onmogelijk de waarde bevroeden van dit onderzoek.

Ten hoogste bracht men het tot een duister besef van planmatigheid door den schrijver in acht genomen bij het groepeeren der feiten.

Maar waarom zou men niet aannemen dat de eigenlijke oorzaak dezer planmatigheid gelegen was in het geheel eenige van het goddelijk leven des Verlossers? Was Johannes een kunstenaar, welnu, zijn talent bestond hoofdzakelijk in de getrouwe afbeelding van de heerlijke werkelijkheid waarvan hij de bewonderende getuige was geweest.

Nu wij voor goed van deze en dergelijke illusiën zijn genezen, nu wij zelfs de hoop hebben opgegeven ooit aan dit pneumatisch Evangelie nog te eeniger tijd rechtstreeks iets te ontleenen voor onze kennis van het werkelijke leven van den Stichter des Christendoms; nu hebben wij niet alleen alle aanleiding om ons geheel te verdiepen in de vraag, waarom de auteur zijn Evangelie zoo, en niet anders inrichtte, maar ook allen grond om te verwachten, dat het inzicht in het plan en den bouw van dat Oud-christelijk monument groote en gewichtige diensten zal bewijzen waar wij willen doordringen in de diepste diepte der daarin neergelegde gedachten.

Bedrieg ik mij niet, dan is dit onderzoek niet weinig belemmerd door een licht verklaarbaar vooroordeel ten aanzien van het geheele karakter des vierden Evangelies. Op voorgang reeds van Clemens Alexandrinus sprak men daarvan als van het bij uitnemendheid geestelijk evangelie. Bij elk ander boek van ons N. T. zou men eer een kleingeestig schematisme, een angstig passen en meten, een zorgvuldig streven naar uiterlijke symmetrie en wat dies meer zij, kunnen verwachten. Zulke lagere berekeningen en kunstgrepen, dacht men, kon men bezwaarlijk bij een zoo dichterlijk schrijver, bij den adelaar onder de evangelisten onderstellen.

Maar, zoo hebben wij het recht te vragen, zou soms de aan maat en rijm gebonden rede den waren dichter een onwaardige boei en belemmering zijn in zijn hooge vlucht? Is dat, wat oppervlakkig beschouwd niets anders dan een band schijnt, is juist dat voor den gunsteling der Muzen niet inderdaad aan een vleugelenpaar gelijk, waardoor hij zich tot hooger kan verheffen? Dus is het vierde Evangelie een gedicht? Zeer zeker. En ik haast mij er terstond bij te voegen, dat deze qualificatie veel juister mij toeschijnt dan die van roman, ofschoon ook deze in sommige opzichten juist zou kunnen heeten. Doch — zoo wij hier mogen spreken van gedicht, met die benaming hebben wij nog niet veel gewonnen, tenzij wij nader trachten te omschrijven in welken zin deze definitie hier van toepassing is.

Dat wij hier niet te doen hebben met eigenlijk gezegde rijmende of rijmelooze verzen, door geregeld terugkeerend metrum, door constanten rhythmus zich van gewoon proza onderschei-

dend, behoeft geen opzettelijke aanwijzing. Indien hier van isometrie en strofenbouw sprake kan zijn, wij hebben daarbij niet aan de classieke maar aan de Oud-Testamentische modellen te denken. En waardoor onderscheidt zich de poëtische kunstvorm der hebreeuwsche zangers en profeten? Immers door het parallelisme der leden, door rijm en maat der gedachten, indien ik mij zoo mag uitdrukken.

Vóór ik mij dieper begeef in deze algemeene beschouwingen, wil ik hier de aandacht vestigen op de twee laatst verschenen verhandelingen over het plan des Evangelies, ik bedoel die van den duitschen predikant Honig [1]) en van den Zwitserschen geleerde Wild [2]) die naar mijn overtuiging ons op den weg van dit onderzoek een goed eind verder hebben gebracht. In hoofdzaak wil ik hier de door hen verkregen resultaten mededeelen, terwijl ik hen die de vroegere geschiedenis van dit speciale onderzoek meer in bizonderheden wenschen te leeren kennen, kan verwijzen naar hetgeen Wild daarvan in zijn opstel t. a. p. blz. 17—27 bijeen heeft gebracht.

Het staat voor de beide genoemde geleerden, gelijk bij de meesten hunner voorgangers, vast, dat de evangelist met cap. XIII een nieuw hoofddeel aanvangt. Intusschen verschillen zij onderling in de wijze, waarop zij de hierdoor verkregen dichotomie met de ook door hen aangenomen trichotomie in verband meenen te moeten brengen. Dit blijke uit het schema door hen van het geheele evangelie ontworpen.

De zelfopenbaring van den Logos, volgens Honig de hoofdgedachte van geheel het evangelie, verloopt naar zijn oordeel in drie phasen, te vinden in deze drie hoofddeelen: cap. II—VI, VII—XII en XIII—XX. Aan deze drie deelen gaat eene inleiding vooraf, die uit 2 drieledige deelen bestaat. Deze inleiding of proloog (cap. I) wordt door Honig aldus geschematiseerd:

---

1) W. Honig, Construction des 4ten Evangeliums, Hilgenfelds. Zeitschr. f. Wissensch. Theol. 1871. 4tes Heft.

2) A. Wild, Disposition und Zusammenhang des Logos-Evangeliums nach Joh., Jahrb. d. Histor. Gesellsch. Züricher Theologen, 1ster Bd. De inhoud van dit eerste Jahrbuch werd door ons in dezen jaargang, blz. 124, kortelijk vermeld.

A. De Logos vóór zijne verschijning = het ideale Christendom en het ideale Jodendom (I, 1—28).

a. De Logos bij God,	I, 1—13	parallel hiermede.	*a.* Johannes (type van het ideale Jodend.) is niet de Logos.
b. Zijn vleeschwording,	14—18		*b.* De Logos boven Mozes.
c. Zijn komst in de wereld,	19—28		*c.* Johannes is maar voorbereiding tot Logos.

B. De Logos verschenen (I, 29—52).

a. De Dooper ziet Jezus, (I, 29—34) = 1e dag.
b. Twee jongeren hooren den Dooper, (I, 35—43) = 2e „
c. Jezus roept zelf jongeren, (I, 44—52) = 3e „

Het eerste hoofddeel Cap. II—VI omvat het openbare leven van Jezus tot aan de derde of beslissende reis naar Jeruzalem in eene reeks van symmetrisch gegroepeerde, onderling nauw samenhangende pericopen, waarvan het schema doet denken aan houtsneden met daaronder geplaatsten, verklarenden tekst en wel zoo dat telkens tot driemaal toe twee figuren onmiddellijk elkander opvolgen en door een redestuk worden opgehelderd.

A. *Eerste groep.*

1e figuur. Bruiloft te Kana.
2e „ Tempelreiniging.
3. Ophelderende tekst.
a. Nikodemus.
b. Johannes de Dooper.
c. De Samaritaansche vrouw [1]).

B. *Tweede groep.*

1e figuur. Genezing van den zoon des koninklijken beambten.
2e „ Genezing van den kranke bij Bethesda.
3. Ophelderende tekst.

C. *Derde groep.*

1e figuur. Wonderbare spijziging.
2e „ Wandeling op de zee.
3. Ophelderende tekst.

De hoofdgedachte in dit eerste hoofddeel laat zich aldus formuleeren: Het oude Jodendom en Heidendom is afgeleefd en heeft uitgediend; het Christendom brengt nieuw en beter le-

1) Heeft het begin van Joh. IV (de Samaritaansche vrouw) niet evenveel van een houtsneefiguur als b. v. het tweede gedeelte van cap. II?

ven. In de bizonderheden wordt die gedachte nader aldus uitgewerkt:

A. De tegenstelling tusschen het oude en nieuwe meer in abstracto en in haar geheel.
   1. De oude wijn is weg; de nieuwe, betere wordt gegeven.
   2. De oude tempel wordt verbroken, de nieuwe zal verrijzen.
   3. *a.* De leeraar der Joden is oud en afgeleefd; hij moet op nieuw geboren worden.
      b. De Dooper neemt af; Jezus neemt toe.
      c. De oude cultus in Jeruzalem en op den berg houdt op; de nieuwe, in geest en in waarheid, komt, ja is er reeds.

B. Diezelfde tegenstelling neemt meer concrete trekken aan. Het onderscheid tusschen het ideale en vulgaire jodendom begint zich duidelijker af te teekenen. Tegenover de klimmende heerlijkheid van den zich openbarenden Logos staat een scherper wordend contrast tusschen geloof en ongeloof bij de Joden. Conflict tusschen het geloof in Jezus en den eerbied voor den sabbath.
   1. De zoon van den joodschen Basilikos is den dood nabij. Jezus doet hem herleven.
   2. De kranke bij Bethesda kan door de slechts sporadisch werkende geneeskracht van het Jodendom niet geholpen worden; daartoe moet het Christendom komen.
   3. Het in zich zelf onmachtige Jodendom kan alleen reageeren tegen het frissche en krachtige Christendom.

C. Nog heerlijker openbaring van den Logos, nog scherper contrast tusschen het oude en het nieuwe. Het geloovig verlangen vindt geen bevrediging in het Jodendom. De honger wordt niet gestild dan door Christus, die het brood des eeuwigen levens geeft door zichzelf te geven.
   1. De duizenden, die hongeren, worden verzadigd door Christus. Zij ontvangen, Jezus geeft.
   2. De jongeren *zien* (θεωρεῖν, VI, 19) den op de golven wandelenden Heer en worden veilig aan land gebracht. Dit zien duidt een hooger trap van geloof aan dan het genieten van het brood door de hongerige schare en wijst tevens als bij anticipatie op de verschijning van den ver-

rezene na het avondmaal, hetwelk in de spijziging geprefigureerd is.

3. Rede over het brood des levens, dat van den hemel komt, over vleesch en bloed, dat ten eeuwigen leven voedt en over den levendmakenden geest tegenover het vleesch, dat tot niets nut is.

Het tweede hoofddeel Cap. VII—XII beschrijft de krisis in Jeruzalem, beginnende met de derde feestreis derwaarts. Deze derde feestreis staat als de beslissende in het hart des Evangelies. De drie reizen representeeren de drie trappen in de krisis of liever in de zelfopenbaring van den Logos, zoo wel als in de krisis daardoor te voorschijn geroepen. De groote daad van zelfopenbaring van den Logos bij zijn eerste feestbezoek is de tempelreiniging; de krisis daardoor te weeg gebracht wordt beschreven II, 23 vlg.: velen geloofden, doch Jezus wist dat op dit geloof niet te bouwen viel. De tweede groote daad van dien aard is de genezing bij Bethesda, waarvan het gevolg, V, 16, wederom een krisis, maar thans van meer gedecideerd vijandig karakter tegen Jezus, mag heeten: de Joden vervolgden Jezus omdat hij de genezing op den Sabbath had volbracht. De derde daad eindelijk, het culminatiepunt van de derde feestreis, de opwekking van Lazarus, heeft de laatste en grootste krisis ten gevolge XI, 47 vlg.: de Hoogepriesters en Farizeën beraadslagen in eene plechtige vergadering hoe zij J. uit den weg zullen ruimen.

Tegenover deze drie groote daden of teekenen in Judea staan er drie in Galilea, de bruiloft te Kana. de genezing van den doodkranken zoon des koninklijken beambten en de wandeling op de zee, die geen krisis te voorschijn roepen, maar dienen om geloof te wekken in de niet officieele Joodsche wereld, in den meer intiemen kring van vrienden en verwanten [1]). Wat nu het tweede hoofddeel Cap. VII—XII betreft, ook dit is op kunstig symmetrische wijze samengesteld. Ook hier is alles

---

1) Hornig, Warum die wunderbare spijziging Cap. VI buiten de reeks der Galileesche wonderen. Hoe dit kapitale teeken in het trichotomisch stelsel des Evangelies past, is niet aanstonds duidelijk.

trichotomisch verdeeld. Ook hier is de stof zoo geordend dat het geheel den indruk maakt van een gestadig en geregeld voortgaanden klimax.

Zoo vinden wij al aanstonds in het begin van Cap. VII de beslissende feestreize geprepareerd door een kunstig aangebrachte vertraging, VII, 1—13: Jezus weigert met zijn broeders op te gaan naar Jeruzalem, doch onderneemt de reis toch, zoodra zij zijn vertrokken. En wanneer Jezus dan te Jeruzalem verschijnt, vertoeft hij daar aanvankelijk als in het verborgen, d. i. incognito.

A. cap. VII.	B. cap. VIII en IX.	C. cap. X—XII.
I. Zelfopenbaring van Jezus in woorden.		
I. a^1. VII, 14—24 Rede van Jezus op het midden van het feest.	I. a^1 VIII, 12—19 Rede van Jezus.	I. a^1. X, 1—5 Rede van Jezus.
a^2. VII, 25—27 Uitwerking.	a^2. VIII, 20 Uitwerking.	a^2. X, 6 Uitwerking.
b^1. VII, 28—29 Krachtiger en duidelijker spreekt Jezus in den tempel.	b^1. VIII, 21—29 Krachtiger en duidelijker rede.	b^1. X, 7—18 Krachtiger en duidelijker rede.
b^2. VII, 30—36 Uitwerking. Vijandelijke pogingen. Velen echter gelooven.	b^2. VIII, 30 Uitwerking. Velen gelooven.	b^2. X, 19—20. Uitwerking. Tweeërlei oordeel.
c^1. VII, 37, 38 Nog krachtiger rede op den laatsten dag van het feest.	c^1. VIII, 30—58 Nog krachtiger rede. NB. de Joden gelooven! en zeggen van Jezus: gij zijt een Samaritaan en zijt bezeten.	c^1. X, 22—30 Krachtiger rede. (Ik en de Vader zijn één)
c^2 VII, 40—44 Uitwerking. Gerichtscene VII, 45—53.	c^2. VIII, 59 Uitwerking. Zij nemen steenen op.	c^2. X, 31—39 Uitwerking. Zij nemen steenen op en willen hem grijpen. Toch gelooven nog velen.
II. Zelfopenbaring in werk.		
II. VIII, 1—11 Overspelige vrouw. Onechte pericoop, die in de plaats gekomen is van een verloren geraakt stuk.	II. IX, 1—38 Genezing van den blindgeborene, IX, 3 = XI, 4. De uitwerking (IX, 16) Gerichtscene IX, 34.	II. XI, 1—44 Lazarus' opwekking. Uitwerking XI, 45, 46. Gerichtscene XI, 47—53.

Overgang tot het derde deel. Drieërlei verheerlijking van Jezus als tegenbeeld van de drievoudige verwerping door de Joden.

1. XII, 1—11. De zalving te Bethanië 6 dagen voor Paschen.

2. XII, 12—19. Intocht in Jeruzalem. Jezus als koning door de schare gehuldigd.

3. XII, 20—36. De komst der Grieken en de stem van den hemel.

Bij elk van deze verheerlijkingen komt de schaduw van de oppositie gedurig het licht der liefde onderscheppen. Bij 1 is het de geldgierigheid van Judas (XII, 4). Bij 2 de nijd der Farizeën (XII, 12). Bij 3 de stompheid van het volk (XII, 34).

Recapitulatie (XII, 37—50) om nog duidelijker te doen gevoelen dat met cap XIII een nieuw deel begint. XII, 37 sluit het tijdperk der teekenen af. Cap. XII, 37 vg. met XII, 42 is kenmerkend voor de beteekenis van het geloof.

Het derde hoofddeel cap. XIII—XX schildert de groote katastrophen in Jeruzalem. Ook hier wederom drie groepen.

A. Eerste groep, cap. XIII—XVII: De geestelijke nalatenschap van Jezus.

I. De verwijdering der elementen welke de éénheid van Jezus en de zijnen verhinderen, cap. XIII.

a. De symbolische handeling. De voetwassching, zinnebeeld van de verwijdering van het hinderlijke, XIII, 1—11. Het te verwijderen kwaad is 1° Petrus' zwakheid, 2° Judas' verraad.

b. De opheldernde rede met tweemaal ἀμὴν, tot aanduiding van Judas en Petrus, XIII, 12—20.

c. De feitelijke verwijdering van het kwaad, XIII, 21—38. Judas wordt weggezonden, XIII, 21—30. Petrus wordt terechtgewezen, XIII, 31—38.

(NB. Reeds VI, 66—71 worden Judas en Petrus bij elkaar genoemd.)

II. Drie redevoeringen van Jezus, cap. XIV—XVI.

a. Eerste redevoering, cap. XIV. (NB. v. 1, 27 en 31 bewijzen dat deze rede op zichzelf staat.)

a^1. Jezus en de jongeren zijn één = de Zoon en de Vader, XIV, 1—14.

a^2. Jezus de parakleet zal woning bij hen maken, XIV, 15—24.

a^3. Jezus zal hun vrede geven bij de naderende ellende, XIV, 25—31.

b. Tweede redevoering, cap. XV.

b^1. Jezus en de jongeren met elkander in levende gemeenschap, XV, 1—11.

b^2. Het gebod der liefde, XV, 12—17.

b^3. De haat der wereld zal niets daartegen vermogen, XV, 18—27.

c. Derde redevoering, cap. XVI.

c^1. De werkzaamheid van den Parakleet, XVI, 1—15.

c^2. De παροιμία over een kleine wijle, XVI, 16—18.

c^3. De verklaring dezer παροιμία, XVI, 19—30.

III. Het Hoogepriesterlijk gebed, cap. XVII.

De hier geschilderde toestand van innerlijke heerlijkheid aan het slot van dit deel correspondeert met de uitwendige verheerlijking aan het eind van het vorige deel (cap. XII).

a. Jezus bidt voor zichzelf, XVII, 1—8.

b. „ „ „ zijne jongeren, XVII, 9—19.

c. „ „ „ alle geloovigen, XVII, 20—26.

B. Tweede groep: Lijdensgeschiedenis, cap. XVIII en XIX.

Hier was de auteur meer gebonden aan de overgeleverde stof. Toch is zijn zucht naar trichotomie ook hier overal merkbaar, b. v.:

Bij de gevangenneming komt 1° Judas, 2° σπεῖρα, 3° ὑπηρέται.

Als Judas verdwenen is komt de Chiliarch in zijne plaats ten einde het drietal weer compleet te maken. De schaar komt met drieërlei, t. w. lantaarns, fakkels en wapenen.

Bij het verhoor wederom drie rechters, nl. Annas, Kajafas en Pilatus.

Bij de verloochening, drie personen: de deurwachtster, de knechten en de nabestaande van Malchus.

Voor Pilatus drie zelfopenbaringen van Jezus met kennelijke klimax.

Driemaal is de scene in het praetorium en driemaal daar buiten.

Driemaal wordt Jezus in het verhoor genomen, XVIII, 33–38, XIX, 8—12 Driemaal voor het volk ten toon gesteld: 1° met Barabbas, XVIII, 39--40; 2° met de doornenkroon, zie den mensch! XIX, 5; 3° van het Gabbatha, zie uw koning! XIX, 13 en vlg.

Dit Gabbatha is 't zelfde steenplaveisel waarop volgens de Synoptici 't avondmaal wordt gehouden. Immers tot in deze en dergelijke kleinigheden wordt de Johanneïsche gelijkstelling van den lijdenden en stervenden Jezus met het Paaschlam volgehouden. Zoo b v. wordt Jezus hier (in strijd met Marcus) op de 6e ure, dat is evenals het paaschlam, na den middag (?) gekruisigd. Op den 14en en niet gelijk de Synoptici berichten, op den 15en Nisan sterft Jezus, enz.

Bij de kruisiging zijn 3 kruisen. 't Opschrift in 3 talen.

Om 't kruis staan 3 groepen, 1° de soldaten, 2° Maria en Johannes, 3° de Joden. Aan 't kruis spreekt Jezus 3 woorden. Bij de begrafenis treden 3 personen op 't tooneel, nl. Pilatus, Jozef en Nicodemus.

C. Derde groep. Opstanding, cap XX.

Ook hier heerscht 't zelfde 3tal, 3 personen zien 't graf ledig, 3maal verschijnt de Verrezene, nl.:

1° aan Maria Magdalena.

2° aan de jongeren op den avond van Zondag, met gesloten deuren, zonder Thomas.

3° 8 dagen later aan de jongeren *met* Thomas.

Gaat het mijnen lezers als mij, dan zullen ze door de eenvoudigheid en natuurlijkheid van dit schema getroffen, een tijd lang althans onder den indruk zijn, als ware door den Heer Honig het geheim der constructie van het Logos-evangelium volkomen aan het licht gebracht. Inderdaad het is dezen onderzoeker gelukt, met eerbiediging van de door den evangelist zelf duidelijk gemarkeerde grenslijnen, een verdeelingsplan te ontdekken, waardoor niet alleen de inhoud des evangelies op ongekunstelde wijze naar zijne hoofdelementen wordt uiteengelegd, maar waardoor tevens het kennelijk gewilde trichoto-

mische stelsel naar het schijnt volkomen tot zijn recht komt. Ook dit is een onmiskenbare verdienste van Honig's arbeid, dat hij, althans tot zekere hoogte, er in geslaagd is aan te toonen, hoe in dit merkwaardige product van christelijke theosophie vorm en inhoud elkander als 't ware doordringen, of liever, hoe de eigenaardige gedachte van den evangelist in den eigenaardigen vorm van zijn boek, het haar passende kleed zich heeft geweven. Bij nadere toetsing echter van de bijzonderheden hier ons aangeboden, rijzen vragen en bedenkingen bij ons op, die tot een verder onderzoek ons nopen.

Zoo ging het mij, zoo ging het ook den Heer Wild, blijkens zijne hierboven aangeduide verhandeling, waarvan ik thans den hoofdzakelijken inhoud bij wijze van schets ga mededeelen, verschooning vragende voor de dorheid van het uittreksel en mijn lezers verzoekende te willen gelooven, dat alleen de zucht om alles zoo beknopt mogelijk aan te duiden mij drong tot het kiezen van dezen anders zeker min behaaglijken vorm.

De Heer Wild sluit zich in vele opzichten bij zijn voorganger Honig aan, wiens arbeid hij met groote ingenomenheid refereert; toch is hij, hoe dankbaar anders ook, nog niet geheel voldaan. De grondgedachte, door Honig ontdekt, kan, meent hij, nog met meer consequentie in alle deelen worden toegepast. Het kunstig schematisme van 't geheel is door den evangelist zelven reeds in den proloog als voorgeteekend. Daarenboven komt naar zijn oordeel in het plan van Honig de groote overgang van cap. XII—XIII niet tot zijn recht. Doch hooren wij den Heer Wild zelf!

Hij neemt twee hoofddeelen aan: Actio en Passio, voorafgegaan door den proloog, cap. I. Deze proloog prefigureert de dispositie van het geheele evangelie. Zoo al dadelijk in het begin de trilogie θεός, ζωή, φῶς, welke terugkomt in het 1e hoofddeel, cap. II—XII. In dit deel toch laten zich ongedwongen drie groepen onderscheiden:

I, 1—52. Inleiding.

A. 1—18. Proloog in engeren zin. Het getuigenis van den evangelist.

a. 1—13. Het wezen van den Logos. God, licht, leven.

b. 14—17. De verschijning van den Logos: δόξα, χάρις, ἀλήθεια.

c. Slot van den proloog.

B. 19—36. Het getuigenis van den Dooper,

a. 19—28. over zijn eigen persoon,

b. 29—34. over Jezus.

c. 35 en 36. Slot en overgang.

C. 37—52. Het getuigenis van de jongeren.

a. 37—43. Christus verschijnt als Rabbi.

b. 44—52. De Christus als Josefs zoon, menschenzoon, tegelijk Godszoon.

c. 52. Slot der Inleiding.

Schematisme van het 1e HOOFDDEEL, cap. II—XII: Die Aktion des incarnirten Logos in der Welt.

Logos en Wereld = Πνεῦμα en Geesteloosheid en wereld of ongeloof. De aktie bestaat in de openbaring van het wezen van den Logos in de wereld.

1e *Akte*, cap. II—IV, 42. λόγος θεός; λόγος regenerator.

A. In het Jodendom, II—III.

B. Daarbuiten, IV, 1—42.

(In *A* en *B* komt het Pneuma als kracht tot regeneratie op den voorgrond. Zie vooral de spreuken, III, 3 en IV, 24.)

In *A* te onderscheiden de beeldrijke verhalen (1), Kana (2), Tempelreiniging, en het redestuk, cap. III, insgelijks uit twee helften, Nicodemus en Johannes den Dooper, bestaande. De hoofdgedachte is overal het in de plaats treden van het genoegzame voor het ongenoegzame. Het Jodendom = water, waaruit de Logos den wijn schept; het water in maten, de geest zonder maten. De tempelreiniging wordt tempelafbraak De zinnelijke tempel met zijn offers vervangen door den cultus van hem die zijn eigen tempel = lichaam offert, om na drie dagen een anderen tempel op te richten. Deze nieuwe tempel heeft een dubbelen zin: 1°. het verheerlijkte lichaam, 2°. de nieuwe gemeente. Dit alles nu teekent den Logos als schepper van het nieuwe, niet uit niets, maar uit het oude, d. i. de oude bedeeling in overeenstemming met IV, 22: het heil is uit de joden.

Ook in de redestukken, cap. III, heerscht dezelfde hoofd-

gedachte en dezelfde tegenstelling van het ongenoegzame, halve geloof van Israel (zelfs bij den leeraar Nicodemus en den waterdooper Johannes, die voor den geestdooper wijken moet).

In *B* wederom dezelfde hoofdgedachte, doch zoodanig gedifferentieerd, dat nu de λόγος θεὸς als regenerator niet alleen van het Jodendom maar ook van de proselyten en de heidenen en mitsdien van de geheele wereld verschijnt. Behalve de symbolische beteekenis dient ook de historische in het oog gehouden te worden, zoo b. v. dat de vrouw het Evangelie tot de mannen brengt; dat Samaria de eerstelingen der heidenen leverde, enz. enz.

2e *Akte*. IV, 43 — VI. ζωή (de zoon van den Basilikos *leeft*, cap. IV, 50, 51 en 53. De logos heeft woorden des eeuwigen levens VI, 68). In de 1e akte onderscheiden wij Galilea, Judea, Samaria; in de tweede Galilea, Judea en het Overjordaansche; zoo zal ook de 3e Akte wederom in drieërlei plaatsen of tooneelen zich verdeelen.

De eerste akte heeft tot inhoud het algemeene, principieele, noodzakelijke, in overeenstemming met het meer abstrakte devies λόγος θεὸς. De 2e en 3e akte zullen die godheid achtereenvolgens als ζωή en φῶς voorstellen.

Onderscheiden zich in de 1e akte verschillende trappen van geloof, half geloof (wondergeloof) en ongeloof, in Israel, naast het geloof aan het woord bij de Samaritanen; zoo ook in de 2e. De Basilikos behoort tot het kleine getal der geloovigen in Israël. Niet zonder reden vinden we in beide akten niet alleen Judea in het midden, maar ook de radikaal ongeloovigen juist daar.

Dat het ééne synoptische jaar bij Johannes tot drie jaren wordt, geschiedt in het belang van de dogmatische begripsanalyse, in den proloog aangegeven: θεός, ζωή, φῶς, zoodat chronologie en topographie aan de dogmatische idee dienstbaar worden gemaakt, m. a. w. de dogmatische bespiegeling heeft zich dit uiterlijk kleed geweven tot verzinlijking harer intentie.

1e Scene, cap. IV, 43—54. De stervende in Kapernaum wordt levend tengevolge van een gepotentiëerd wonder (genezing uit de verte) aan den eenen, en een gepotentieerd geloof (zonder zien) aan den anderen kant.

2e Scene. De kranke te Bethesda. Een half menschenleven heeft hij gelegen aan de joodsche, z. g genadebron, bij de Schaapspoort en de vijf zuilengangen (= Pentateuch) maar de machthebbenden in Israël zijn zonder genade. Het joodsche badwater (= Johannesdoop) kan maar weinigen helpen. De rechte poort der schapen moet komen en de doodzonden vergeven om het leven in de plaats te brengen.

3. Redestuk tot explicatie van de twee levensopenbaringen.

4 en 5. Twee scenen. Symbolen van den Logos als levensonderhouder, = 1 en 2, van den Logos als levenwekker. De wonderbare spijziging komt hier in de plaats van het Avondmaal. Verschillende trappen van geloof en ongeloof, bij Philippus, de menigte en Petrus. Ook in de 2e scene, de wandeling op de zee, komt de Logos voor als levensbehouder voor de jongeren.

6. Redestuk. De Logos het brood dat het leven onderhoudt. De geloovige eet dit brood, of wel, eet het vleesch en drinkt het bloed van den Logos incarnatus als spijze ten eeuwigen leven.

3e *Akte*, VII—XII: Φῶς. 1e *Thema*: Het Godslicht brengt gericht. 1e *dl.*: het *God*slicht, VII, 15 — VIII, 59 (De Inleiding VII, 1—14, vormt den overgang. Aan het eind van het vorige deel werd reeds een nadere krisis aangekondigd; thans vertoont zich die in de naaste omgeving van den Logos, terwijl het licht komende is, d. w. z. de Logos eerst in het verborgen naar het feest opgaat, daar het nog de ure niet is van volkomen openbaring. Alles herinnert hier aan de woorden van den proloog: het leven was het licht en de duisternis heeft het niet gevat, en het licht was komende, en het verlicht allen, enz.).

2e *dl.*: het God*slicht*, IX. Was in het 1e dialektische deel de vraag besproken: vanwaar komt Jezus, uit Galilea of uit den Hemel? thans bewijst de Logos door de genezing van den blindgeborene, dat hij het licht is uit den hemel.

Doch evenals Gen. I, 3 en 4 op de schepping van het licht terstond de scheiding volgt tusschen licht en duisternis, zoo ook hier de krisis na de verschijning van den Logos als Φῶς. Het wasschen in den Siloam is de doop in de gemeente van den van God gezondene. De blindgeborene, die de schuld

van zijn ongeluk niet droeg, erkent den Zoon, terwijl de zienden, d. i. die zich ziende wanen, het licht niet onderscheiden, zoodat zij in hunne zonden blijven.

2e *Thema*: λόγος-ζωή = φῶς ἀνθρώπων, X en XI.

1e *dl.*: *Christus* brengt het leven, X. Cap. X en XI ontwikkelen de gedachte van den proloog: de ζωή is het φῶς. Dit thema staat ook hier in het midden XI, 9 en 10. Van dit thema: het φῶς is de bron van de ζωή, ontwikkelt cap. X de subjectieve zijde. 1e *helft* van X: X, 1—21, *a.* gelijkenis 1—6, *b.* de dubbele explicatie 7—18, *c* de kritiek der toehoorders 2e *helft*: 22—30 en 31—39, 1e dialoog en 2e dialoog.

(Niettegenstaande andere beelden op den voorgrond treden, schijnt dat van het licht toch overal door, zie vers 21. Overal ligt hier de nadruk op het subject: Christus, het licht als de bron des levens. Dit is ook de beteekenis van de beelden: deur en herder. De zin is: niemand anders dan hij, het licht, is de bron des levens.)

Aanhangsel. 40—42, speelt in het Oost-Jordaanland, als de plaats waar Johannes als de morgenster voor het eerst opging.

2e *dl.*: Het godslicht Christus brengt *het leven.*

(Hier valt de nadruk op het predikaat: Christus is *levensbrenger.* Uit de spelonk, zetel der duisternis, treedt de levende. Gelijk hier het beeld de vorige rede illustreert, zoo vroeger dat van den blindgeborene. De krisis bereikt hier haar toppunt en tevens het contrast tusschen het levenbrengende licht en de duisternis, die den dood brengt; zie XI, 46, het raadsbesluit om Jezus te dooden.)

3e *thema.* De verheerlijking van het ten ondergang gewijde godslicht, XII. 1e *dl.*: 1—8, Zalving. (Uitdrukkelijk wordt hier uitgesproken dat Jezus de Christus, d. i. de gezalfde, ten doode wordt gezalfd, d. i. door den dood zijne heerlijkheid = koningswaardigheid ontvangt.)

2e *dl.*: 9—19, Intocht in Jeruzalem. (Het tooneel is verruimd; niet meer het huis maar de openbare weg; de duisternis niet meer in den enkelen jonger Judas, maar in de machthebbenden der Joden, die nu, om afwisseling aan te brengen, ook Lazarus willen dooden.)

3e *dl.*: 20—34, De Hellenen en de stem uit den hemel. (Ook hier wederom een klimax, 1e. de Grieken vertegenwoordigen

de groote wereld buiten het kleine Jodendom; 2°. die nabij zijn, verwerpen hem en die verre zijn, verlangen naar hem. Deze verheerlijking is als het avondrood van Jezus' openbare leven vóór zijn lijden, en sluit dit deel op analoge wijze als het 2e dl. door de opstanding wordt besloten. Toch blijft nog ruimte genoeg voor een volgenden klimax, daar dit drietal verheerlijkingen nog meer als profetische anticipatie voorkomt en de ware verheerlijking, die nl. door lijden en dood, feitelijk nog volgen moet.)

Slot. Het afscheid des Lichts, 35—50. (Eene aandachtige beschouwing van dit slot bewijst duidelijk de intentie van den evangelist om in dit eerste deel de hoofdstellingen van het 1e dl. des proloogs: λόγος-θεὸς, ζωή-φῶς uiteen te zetten, zie vooral vs. 44, 46, 50. Zooals de Inleiding tot bekentenis en zelfgetuigenis I, 50, 52 voert en deze zich in de 1e en 2e akte herhaalt IV, 26, 42; VI, 35, 69, zoo ook in de 3e akte XI, 27, XII, 3, 13, 28, VIII, 12, XII, 46, X, 30.

2e Hoofddeel. Die Passion des incarnirten Logos, XIII—XX.

Gelijk in het 1e dl. de λόγος θεὸς zich openbaart voor de geloovigen en tegenover het klimmende ongeloof, als het leven en het licht der menschen, doch zoo, dat hij hier tegenover de geheele wereld staande, het diepste geheim zijner levensgemeenschap met de geloovigen nog niet kan uitspreken, zoo in het 2e dl. in den kring der zijnen teruggetrokken om hun de mystieke eenheid van het leven dat den dood overwint te onthullen, om hun het πνεῦμα mee te deelen, dat den geloovigen, ook zonder teekenen, en zelfs bij schijnbare vernedering en vernietiging van den zichtbaren in het vleesch gekomen Logos door het woord alleen ten goede komt en zulks in de drieledige gestalte van δόξα, χάρις en ἀλήθεια. Zijn de θεότης, ζωή en φῶς de elementen van den λόγος op zichzelf, ook zonder en buiten zijn aanraking met de menschenwereld, de δόξα, χάρις en ἀλήθεια zijn de predicaten zijner hoogere natuur, gelijk ze voor het oog, het hart en den geest der geloovigen zich afspiegelen. In het 1e dl. heerscht het beeld, het symbool, de παροιμία, in het 2e het woord en de παρρησία; nu eerst kan de geest zelf worden meegedeeld. Is in het 1e dl. de christologie in het algemeen de hoofdzaak, het 2e dl. draagt

het karakter van soteriologie. De twee hoofdelementen der verlossing, het woord en het bloed, komen hier op den voorgrond.

4e *Akte*, ἀλήθεια, XIII—XVII.

A. XIII, Inleiding. 1°. het historische pragmatismus (overgang tot de afscheidsredenen), 2°. De themata van de tweede helft des Evangelies, in het bizonder van de 4e akte, *a*. het symbool de voetwassching, *b*. redestuk.

B. XIV—XVII. Nu de verrader verwijderd is uit den kring der leerlingen, kan de λόγος zich geheel en al aan de zijnen meedeelen en met hen in volle levensgemeenschap treden. Deze gemeenschap komt tot stand: 1°. door geloof XIV, 1—14, 2°. door liefde, XIV, 15—XVI, 4 [1]), 3°. door hoop, XVI, 5—24, Slot XVI, 25—33. Cap. XVII vormt een voorstadium tot de verheerlijking, gelijk cap. XIII (XII?).

5e *Akte*. De passie of χάρις, XVIII en XIX. De stof was hier grootendeels gegeven doch wordt met zelfstandigheid bewerkt; karakteristiek is hier: 1°. de spontaneïteit van Jezus, waarmede hij lijden en dood kiest, 2°. de trichotomie in alle bizonderheden, vgl. Honig, 3°. de dogmatische theorie over het lijden en het bloed als verlossings- en reinigingsmiddel. Tot het laatste behoort 1°. het sterven van Jezus als het ware paaschlam op den daartoe gewijden dag, 2° het bloed en water uit de zijde vloeiende. (Ofschoon de 4e akte door het begrip ἀλήθεια en de 5e door dat van χάρις wordt beheerscht, komt toch de χάρις reeds in de 4e ter sprake en komt de ἀλήθεια ook in de 5e gedurig terug; daarentegen verdwijnt de term ζωή hier bijna en de term φῶς geheel.)

6e *Akte*. De opstanding tot δόξα, XX. De trichotomie springt in het oog, evenals de klimax, zoowel wat de proeven en bewijzen voor de realiteit van de σάρξ in den Verrezene als wat het daardoor gewekte geloof betreft [2]).

---

1) Waar blijft zoodoende de caesuur tusschen cap. XIV en XV?

2) Het culminatiepunt van dezen dubbelen klimax, tevens afronding van het geheele Evangelie, vinden wij deels in den uitroep van Thomas, deels in het slotgetuigenis van den Verrezene, en dat van den evangelist.

Het geheele 2e dl. (XIII—XX) draagt het karakter van een afscheid, hetwelk de Logos incarnatus van de wereld neemt om met achterlating van zijne goddelijke essentie, gelijk πνεῦμα tot den Vader terug te keeren.

Het zal niet veel moeite kosten, bij vergelijking dezer beide verhandelingen, te ontdekken, in welke hoofdpunten de tweede zich van de eerste verwijdert. Terwijl de eerste nl. den hoofdinhoud des Evangelies, cap. II—XX tot 3 deelen terugbrengt, laat de tweede de geheele stof in 2 hoofddeelen: actie en passie, uiteenvallen, zoodat de twee eerste deelen van Honig bij Wild de 3 onderdeelen van het 1e deel worden, en wat bij Honig het 3e hoofddeel uitmaakt, voor Wild het 2e drieledige hoofddeel wordt. Ontegenzeglijk verkrijgt zoodoende Wild meer isometrie voor zijne 6 deelen; daar bij Honig het 3e deel nagenoeg evenveel omvang heeft, als de twee voorafgaande te zamen. Daarenboven onderscheidt zich de uiteenzetting van Wild voordeelig van die zijns voorgangers door een dieper ingaan op den inhoud van het Evangelie en door de aanwijzing van het verband tusschen de hoofd-ideeën des proloogs en die van het Evangelie zelf. Eindelijk zal voor menigeen de aanwending der beide trilogieën θεὸς-ζωή-φῶς en ἀλήθεια-χάρις-δόξα als opschriften boven de zes door hem gevonden deelen des Evangelies, allicht aan een ware ontdekking gelijk zijn.

Gaarne breng ik dan ook hulde aan de scherpzinnigheid van den Zwitserschen onderzoeker en houd mij overtuigd, dat zijne analyse ons gewichtige diensten heeft bewezen tot recht verstand van het diepzinnige Logos-evangelie. Toch moet ik verklaren, ook door deze keurige analyse niet volkomen bevredigd te zijn. In de eerste plaats mis ik bij den evangelist de duidelijke aanwijzing van zijn voornemen om reeds in den proloog zes deelen of hoofdonderwerpen te onderscheiden, met name is de tweede trilogie: ἀλήθεια-χάρις-δόξα, in den proloog als zoodanig niet aangegeven, in de tweede plaats heeft in mijn oog de combinatie der beide trilogieën met de gevonden zes deelen des Evangelies iets zeer gewrongens. Zoo kan ik b. v. nog bezwaarlijk aannemen, dat het in de bedoeling lag van

den evangelist, om het thema: λόγος-θεὸς = ζωή in zijn tweede deel, IV, 43—VI, 68, *data opera* te behandelen en het thema: λόγος-θεὸς = φῶς voor zijn derde deel, cap. VII—XII, te reserveeren.

Immers indien wij ergens twee deelen als φῶς en ζωή zouden signaleeren, het zou zijn bij de twee groepen, waarvan cap. IX (genezing van den blindgeborene) en cap. XI (opwekking van Lazarus) de kern uitmaken. Of is het niet zeer onwaarschijnlijk, dat, gelijk Wild aanneemt, de evangelist dáárom Lazarus uit het graf laat te voorschijn komen om Jezus voor te stellen als het licht dat zelfs tot in de duisternis des grafs doordringt. En wien zal Wild overtuigen als hij beweert, dat het woord ἀλήθεια een passend devies is voor de afscheidsredenen cap. XIII—XVII? Wild zelf is dan ook genoodzaakt te verklaren, dat de begrippen χάρις en ἀλήθεια als om strijd het eerste en tweede deel der passie beheerschen.

Daarentegen gaan wij liever met hem dan met zijn voorganger mee bij de analyse van de eerste helft des Evangelies. Het tweede teeken in Galilea, cap. IV, 43 vlg., wijst zoo duidelijk naar het eerste, cap. II, 1 vlg. terug, dat het ongeoorloofd schijnt, wat Honig doet bij de analyse des Evangelies, het eerste deel door dit tweede teeken niet te laten begrenzen en zoodoende voorbij te zien, dat de auteur ons in dit gedeelte een in zichzelf terugkeerenden cyclus in het leven van Jezus als een wel afgerond geheel heeft te aanschouwen gegeven.

Het allerminst hebben de beide onderzoekers mij kunnen voldoen bij de ontleding van den proloog, welks bouw, naar 't mij voorkomt, volgens een gansch ander plan is aangelegd. Noch Honig noch Wild, ofschoon beiden ons verzekeren, dat ook hier het getal drie aan het schema ten grond ligt, heeft met de stukken kunnen aanwijzen, dat hier het trichotomisch proces in waarheid aanwezig is. Honig onderscheidt slechts twee hoofddeelen in den proloog, en als hij in het tweede hoofddeel drie dagen geteld vindt, dan handelt hij tegen de uitdrukkelijke begeerte van den evangelist, die duidelijk te kennen heeft gegeven, dat de derde dag eerst na den proloog, nl. aan het begin van het eigenlijke Evangelie zelf moet gezocht worden. De door Wild gevonden trichotomie van den proloog is slechts

door willekeurige insnijdingen, niet in overeenstemming met het uitgedrukt verlangen des auteurs, verkregen. En toch was hier allerminst willekeur geoorloofd, waar, gelijk Wild zelf opmerkt, de grondlijnen van het geheele verdere schema des Evangelies door den auteur zijn getrokken. Tasten wij hier mis, er bestaat maar weinig kans voor ons, dat we den sleutel zullen vinden voor het gebouw aan welks ingang wij staan. In dit voorportaal geeft Johannes ons den platten grond van den grootschen tempel in handen; maar zie, zijne wijze van voorstelling is die van een dichter. Dat bestek is een stuk van het geheel en mitsdien zelf een soort van poëem. Om het te verstaan moeten wij vertrouwd zijn met de eigenaardige taal van dezen dichter, en daartoe komen wij wederom niet dan na langdurige en zorgvuldige bestudeering van het geheele kunstwerk, een kunstwerk, ontstaan in een milieu dat ons tamelijk vreemd is geworden. Zoo moeten wij dan, om den proloog te verstaan, het Evangelie in zijn geheel bestudeeren, gelijk omgekeerd de bouw van het Evangelie in zijn geheel ons door den proloog moet worden verklaard..

Voordat ik thans overga tot de mededeeling van hetgeen ik bij voortgezet onderzoek meen gevonden te hebben van het aan het vierde Evangelie ten grond liggend plan, acht ik het noodig aan een paar opmerkingen van algemeenen aard hier een plaats in te ruimen.

Vooreerst dan zij opgemerkt, dat we naar mijn oordeel op het zorgvuldigst ons te wachten hebben voor het schematiseeren van dit Evangelie alleen naar den abstracten inhoud der daarin vervatte leer. De zwevende mystiek, de vage bespiegeling van dit Evangelie laat een eindeloos gevarieerd anatomiseeren toe. Doch wat heeft de auteur zelf gewild? Hij zegge 't zelf. Immers hij is zoo kwistig geweest met het aanbrengen van quasi-historische trekken, van bizonderheden, de plaatsen en gelegenheden, den tijd en de situatie betreffende, welke alle op zich zelf voor hem geen beteekenis konden hebben maar slechts dienen moesten om aan zijne theoretische beschouwingen een dramatisch uiterlijk te geven, dat we daarin

alvast genoeg vingerwijzingen hebben te erkennen tot ontdekking van zijn bizonder bouwplan. In allen gevalle zullen wij steeds van de uitwendige scènerie, zooals die door den dichter zelf is aangegeven, moeten uitgaan om in dit ons onderzoek veilige schreden te zetten.

In de tweede plaats hebben wij in het oog te houden, hoe de vorm van dit gedicht door het eigenaardige van het daarin behandelde onderwerp werd te voorschijn geroepen. Wij hebben hier te doen met een half philosophisch, half godsdienstig heldendicht, eene theosophische bespiegeling over het Christendom in den vorm van een levensverhaal. Doch welk een leven is het, dat hier beschreven wordt? Zullen wij getuigen zijn van een echt menschelijke ontwikkeling? Wordt ons hier te aanschouwen gegeven hoe het kind zich tot man vormt? Is het de strijd des levens, waarin de held tot steeds hooger trap van in- en uitwendige kracht zich verheft, die hier geschetst wordt? Wij weten het: de heros dezer epopee heeft zijne volle grootheid reeds bereikt, zoodra hij verschijnt. Heet het ook van hem op een enkele plaats, dat hij moet toenemen, van een eigenlijk gezegden klimax kan geen sprake zijn bij hem, die in den beginne God was. De eigenlijke beweegkracht tot dramatische verwikkeling en ontknooping moet dus van buiten komen, en wij zien dan ook hoe de gang en de klimming in deze quasi-biographie niet dan op kunstmatige wijze kon worden aangebracht. Van den hoofdpersoon zelf moet alle zweem van verandering en dus ook van stijging verre worden gehouden. Het geheele proces bestaat in het steeds sterker zich verheffende, steeds luider sprekende antagonisme door de komst van den vleeschgeworden Logos in de wereld te voorschijn geroepen. Wat hij zelf tot dezen klimax bijdraagt bestaat in het openbaren zijner heerlijkheid juist in die uren en op die plaatsen als door hoogere noodzakelijkheid worden aangewezen. Dit verschijnen op bepaalde oogenblikken op bepaalde plaatsen maakt natuurlijk een gedurig zich verplaatsen, een heen en weer reizen voor Jezus noodzakelijk. Zoo ontstaat als van zelf eene indeeling in perioden, welke te gelijk de bedrijven in dit drama, de momenten in de krisis, de trappen in de zelfopenbaring van den Logos kunnen heeten.

Nog een derde algemeene consideratie zal ons goede dien-

sten doen bij de opsporing van het bouwplan des vierden Evangelies. Ik wensch namelijk, dat wij het oog vestigen op een zeer eigenaardigen literarischen vorm, waarvan in de eerste tijden des Christendoms vele joodsche en christelijke schrijvers zich bij voorkeur bedienden om hunne denkbeelden over de plannen Gods met de wereld aanschouwelijk te maken. Getallen en cijfers speelden daarbij een hoofdrol. Geschriften als het boek Daniël en verschillende joodsche Apocalypsen hadden de eerste modellen in dit genre geleverd. Ook het kanonische Openbaringsboek is op die leest geschoeid. Ook de kunstig gegroepeerde genealogie, waarmede Mattheus zijn Evangelie opent, levert een leerzaam voorbeeld, hoe men te werk ging om de historische daten in symmetrische reeksen samen te vatten, ten einde het planmatige in de wegen der Voorzienigheid te doen uitkomen. Al gevoelen wij weinig of geen sympathie voor dezen kunstvorm, waarin wij het valsch vernuft en den wansmaak met vromen ijver en verachting van historische werkelijkheid zien wedijveren, wij hebben daarom nog niet het recht van een om zijn dichterlijk talent terecht hoog geroemd auteur als onzen vierden evangelist aan te nemen, dat hij in dit opzicht geen kind van zijn tijd zou zijn geweest en de kunstmiddelen zou hebben versmaad, die naar ons oordeel alle aesthetische waarde missen. Veeleer is het waarschijnlijk te noemen dat de heerschende smaak, zoo onzuiver die ook moge geweest zijn, zijn invloed ook op hem heeft doen gelden, al moge het van den anderen kant te verwachten zijn, dat zijne genialiteit hem voor slaafsche nabootsing zal hebben behoed [1]).

Na deze algemeene beschouwingen vatten wij in eenige hoofdtrekken de grondgedachten van het vierde Evangelie te zamen, voor zoover die den geheelen aanleg van dit boek noodzakelijk moesten beheerschen.

---

1) Onder het gereed maken van dit opstel voor de pers, maakte ik kennis met de verhandeling van Thoma, in het onlangs verschenen Heft van Hilgenfeld's Tijdschrift, waarin de S. tracht aan te toonen, dat het 4e Evangelie oorspronkelijk bestemd was, om de in de kerk zeer populaire Apocalypse van Johannes te verdringen, door een soort van tegenbeeld van dit boek in het Evangelie te leveren. Mocht de juistheid dezer opvatting blijken, dan zou daarmede tevens een nieuwe verklaring zijn gevonden voor de kunstmatige dispositie van het 4e Evangelie.

Wij behoeven hier niet in het duister rond te tasten. Johannes (kortheidshalve behouden wij dien naam voor den auteur) Johannes zelf is zich wel bewust van hetgeen hij wil. Hij vat zijne taak principiëel op. Hij begint met het begin, d. w. z. met dat wat in het begin was, nl. de Logos. En dat hij zijn program ten einde toe in het oog heeft gehouden, blijkt uit zijn slotwoord; het is het eind nl. van het oorspronkelijk Evangelie, waarin hij met zooveel woorden het doel van zijn werk uitspreekt, het geloof in den zoon Gods, als het middel om het eeuwige leven deelachtig te worden. Jezus de zoon Gods en de zoon Gods de Logos, ziedaar de twee stellingen die het geheele Evangelie beheerschen. Van deze twee stellingen is echter alleen de tweede essentieel en karakteristiek. Door haar verkrijgt de eerste haar eigenlijke beteekenis. Dat Jezus was de zoon Gods, was het geloof aan alle christenen gemeen. Door zijn bespiegeling over den Logos, spreekt Johannes uit, in welken zin hij het begrip zoon Gods door de christenen wil aanvaard hebben.

Geen twijfel dus, of in de Logosleer ligt het zwaartepunt des Evangelies. Maar wat is nu weder voor den evangelist het zwaartepunt van de logosleer? Zoo duidelijk mogelijk zegt hij het ons in zijn korten introïtus; het goddelijk wezen dat hij Logos noemt, van den hoogsten God wel is waar te onderscheiden maar niet te scheiden, door middel van hetwelk alle dingen geworden zijn, is het leven en het licht der menschen. Is dan, zoo vragen wij, de wereld door dezen Logos geworden, verzadigd en gedrenkt door het goddelijke leven, en in het volle bezit van het goddelijk licht? Neen, zegt Johannes, en hij bouwt deze zijn ontkenning op het begrip van wereld, als de ongoddelijke, die het licht niet opneemt. Al zegt Johannes niet aanstonds, dat de duisternis evenals de Logos van den beginne was, wij zien ons toch genoodzaakt zulk een principieel dualisme bij hem als stilzwijgende onderstelling, waarvan hij uitging, aan te nemen. In elk geval kennen wij den duivel als *van den beginne*, Joh. VIII, 44, die tevens is de vader der leugen, gelijk God de vader der waarheid.

Hetzelfde dualisme bestaat volgens Johannes in de menschenwereld. Zij die alleen als producten van zinnelijke schep-

pingskracht bestaan, behooren tot het gebied van den Heer dezer wereld, d. i. tot het rijk der duisternis, hetwelk wel beschenen maar niet verlicht wordt door den Logos, al mocht het van dien Logos ook heeten: het in hem wonende leven was het licht der menschen. Immers de duisternis bevat niet en neemt niet in zich op, het licht. Zijn die menschen dan in hun recht? Neen, want ook zij zijn het eigendom van den Logos, welke derhalve op hen als op de zijnen, als op zijn eigendom alle rechten kan doen gelden. Wat hun dan ontbreekt? Dit, dat zij niet uit God geboren zijn. Deze kinderen Gods vormen de tegenovergestelde klassen. Zij willen en zij kunnen dan ook tot den Zoon en door den Zoon tot den Vader komen.

Een derde dualisme, nl. dat tusschen het Christendom als de absolute godsdienst en alle andere godskennis en godsvereering met die van het Oude Testament ingesloten, beheerscht het Evangelie. Al wordt de ingeving der Schrift en het ware getuigenis dat zij voor den Christus bevat niet in twijfel getrokken, de Joden als zoodanig zijn daarom nog niet de rechte geloovigen; de Dooper zelf, een mensch van God gezonden, de type van het ideale Jodendom (dat daar is om van den Christus te getuigen) heeft zijne bestemming bereikt, wanneer hij, na zijne getuigenis te hebben afgelegd, verdwijnt, gelijk de morgenster haar glans verliest bij het verschijnen der zon. Zoo verkrijgt de geheele vóór-christelijke tijd het karakter eener voorbereiding tot den christelijken tijd. De vraag ligt voor de hand, welke de werkzaamheid van den Logos in den voorbereidingstijd moet zijn geweest. In hem toch, die reeds van den beginne was en God was, kan geen overgang van rust tot werkzaamheid gedacht worden. Het bewegingsprinciep moet in de wereld buiten hem gezocht worden. Is de Logos de zich openbarende God, de phasen in die openbaring ontstaan door den tegenstand, dien het goddelijk levens- en lichtprinciep ontmoet aan de eene, en de sympathie bij de godskinderen aan de andere zijde opgewekt, m. a. w. door de crisis, welke zijne verschijning doet ontstaan in de menschenwereld, waarin de principieel tegenover elkander staande beginselen nog ongescheiden bijeen zijn.

Is de incarnatie van den Logos het middel, waardoor hij uit

de abstracte sfeer van het bovenzinnelijk goddelijke in de concrete menschenwereld treedt en als zoodanig zich openbaart den geloovigen ten leven, diezelfde incarnatie is de *conditio sine qua non* tot het volbrengen van het groote verlossingsplan, door de verzoening in zijn bloed. Het goddelijk verlossingsplan heeft dus twee zijden, 1°. de verschijning van den Logos in het vleesch, d. i. zijn komen van den hemel, 2°. het afleggen van het menschelijk lichaam, d. i. zijn teruggaan tot den Vader.

Deze dubbele beweging van boven naar beneden en omgekeerd, beheerscht het geheele Evangelie, gelijk zij reeds de synoptische stof in twee hoofddeelen had gesplitst. Staat dus in zekeren zin het tweede of lijdensdeel tegenover het eerste, beide vormen ze een goed geheel; het eerste, door het inleidend deel, cap. I, voorafgegaan, schildert het steeds klimmende antagonisme door den van den hemel gekomen Logos in het leven geroepen. Aan het eind van dit eerste deel heeft die tegenstand zijn culminatiepunt bereikt; na de schitterende zelf-openbaring van den zoon, als den machthebbende over den dood (Lazarus) wordt hijzelf door zijne vijanden ten doode gedoemd. In het tweede deel behoeft, hetgeen in beginsel reeds tot rijpheid was gekomen, nog slechts feitelijk verwezenlijkt te worden. Tegelijk echter moest dat droevige feit, de traditioneele lijdensstof, uit het hooger oogpunt der Logosidee beschouwd, en de dood van des Menschen Zoon als zijne hoogste verheerlijking en het middel tot de hoogste levensmededeeling, aan de wereld worden voorgesteld. Tot dit doel laat Johannes aan het lijdensverhaal voorafgaan eene groep afscheidsredenen (cap. XIII—XVII) en daarop volgen de verschijningen van den Verheerlijkte na zijn dood (cap. XX). Deze drie onderdeelen van het lijdensdeel zijn naar de duidelijke bedoeling van den evangelist niet anders dan het op drie geheel verschillende wijzen uitgewerkte thema: de van den hemel gekomene gaat naar den hemel terug. Niets kan zekerder zijn dan het schematisme des Evangelies, wat dit tweede deel betreft. Johannes overstelpt ons met bewijzen. Men oordeele:

a. XIII, 1 kondigt een nieuw deel aan en wel het lijdensdeel.

b. Van meet aan wordt al het volgende, (vg. de woorden „tot aan het einde", XIII, 1), onder het adspect gebracht

van het heengaan des Zoons tot den Vader (vg. de herhaling XIII, 3 van de woorden in XIII, 1 voorkomende, ten bewijze van het opzet des schrijvers).

c. Dat XIII—XVII één groep vormt, wordt door inhoud en vorm tot onmiskenbare zekerheid gebracht. De situatie, de dramatis personae, de vorm der rede, de eenheid en het afgeronde van het behandelde onderwerp, alles pleit daarvoor. Evenzoo vormen cap. XVIII en XIX één samenhangend geheel, t. w. het verhaal van Jezus' lijden en sterven, d. i. van de wijze, waarop de Logos incarnatus zijn leven aflegt, ten einde het doel te bereiken, waartoe hij het zinnelijk leven aannam. Eindelijk ook cap. XX vormt één geheel: de Logos gaat als overwinnaar over graf en dood tot den Vader (vg. XX, 17 en 18).

Zoo mogelijk is het plan van het eerste deel nog doorzichtiger, indien we namelijk daarbij aan de drie hoofddeelen denken. Deze toch liggen klaar voor oogen in de drie reizen door Jezus naar Jeruzalem ondernomen. Intusschen, in dit deel is de compositie, wat de details betreft, veel ingewikkelder en veel rijker aan vernuftige combinatiën en dooreenvlechtingen van allerlei drieledige reeksen, zooals eene nadere analyse ons zal leeren. Bepalen we ons voorloopig bij de grondlijnen van het plan van dit eerste deel, dan kan het wel niet anders, of juist dat herhaalde heen en weer trekken van Jezus tusschen Galilea en Judea moet in de eerste plaats onze aandacht in beslag nemen. Heeft Johannes op elke bladzijde van zijn werk bij alle onafhankelijkheid van zijne voorgangers tevens zijn streven getoond om het synoptische Christusbeeld, waar 't kon, na te schetsen; in één opzicht heeft hij, 't kan niet anders dan opzettelijk, ja, men zou haast zeggen, op brutale wijze met de traditie gebroken. Ik bedoel dit, dat hij van ééne feestreis er drie maakt. Wat bewoog hem tot die innovatie? Zoolang wij het motief voor deze reduplicatie, eigenlijk retriplicatie, niet in de allesbeheerschende idee van het Evangelie hebben gevonden, kunnen wij niet zeggen de bedoeling van Johannes te hebben doorgrond.

Tot oplossing van het voor ons liggende probleem is het noodig op eenige bizonderheden te letten, die als zoovele aanduidingen zijner intentie door den schrijver zelf in zijn werk

zijn aangebracht. 1° wil hij blijkbaar gewicht gehecht hebben aan het feit, dat Jezus niet terstond bij zijn eerste optreden in Jeruzalem door de openbaring zijner volle heerlijkheid den tegenstand der vijandige machten zijn toppunt deed bereiken. Door tot tweemaal toe het hoofdconflict in Jeruzalem te ontwijken, kreeg Jezus de gelegenheid, het overwegend gewicht der laatste ontmoeting en het providentieele van die ure te doen uitkomen.

2° werd zoodoende het driemaal verschijnen van Jezus in Jeruzalem het middel om de trapsgewijs klimmende spanning op aanschouwelijke wijze voor te stellen; het driemaal optreden in Galilea bood den evangelist de gelegenheid, de toenemende krisis in Jeruzalem nog scherper te doen uitkomen door de reeks van Galilesche openbaringen, die een tegenovergestelde uitwerking ten gevolge hadden.

3°. In het algemeen moet opgemerkt worden, dat die uiterlijke beweging van het heen- en wederreizen voor den evangelist het middel was, om althans een schijn van ontwikkeling te geven aan het quasi-historische drama, waarvan de held reeds bij zijn optreden in zijne kwaliteit van geïncarneerden Logos-God niet meer tot hooger ontwikkeling kon komen.

4°. Eindelijk hangt deze triplicatie onafscheidelijk samen met de wet der rhythmiek, die het geheele Evangelie beheerscht en daaraan het karakter moet verleenen van het goddelijk drama bij uitnemendheid, waarin alles met volkomen evenredigheid, met noodzakelijke gradatie verloopt, niets onvoorbereid geschiedt en het hoogste altijd als zoodanig voor den dag komt, nadat het door de twee voorafgaande lagere trappen, als de derde, d. i. als die, waarom het eigenlijk te doen was, is gesignaleerd.

Een eigenaardige, tot nog toe bijna onopgemerkt gebleven bizonderheid in de dispositie van het Evangelie zal ons, meen ik, bij de opsporing van de diepste kern zijner gedachte gewichtigen dienst doen. Ik bedoel dit, dat, in weerwil van alle aangebrachte scheiding en splitsing der stof, toch het geheele Evangelie als een geleidelijk voortvloeiende stroom van gedachten en feiten onafgebroken voortgaat. Wij hebben m. a. w. hier niet voor ons een boek met zooveel hoofdstukken

en paragraphen, waarvan elk als door een eigen titel en opschrift van de andere wordt gescheiden, maar een doorloopend gedicht, waarvan de vorm zelf dienen moet om de eenheid van het proces, trots alle gemarkeerde overgangsmomenten, duidelijk te verzinnelijken. Die overgangen zou men kunnen noemen de gewrichten, om welke en door middel van welke de verschillende leden van het organisme zich bewegen. Houdt men dit hoofdkarakter van het Logos-epos niet in het oog, dan zal men zijne constructie niet verstaan en door de analyse de levenszenuwen van dit kunstwerk doorsnijden en doode stukken in plaats van organisch samenhangende leden als resultaat der critische bewerking overhouden. Johannes heeft alles aangewend om zijne lezers voor zulk moorddadig anatomiseeren te waarschuwen en dat wel door de hoofddeelen van zijn werk op vernuftige en toch natuurlijke wijze in elkander te vlechten.

De aanwijzing van den modus quo in deze door den evangelist gevolgd, zal, naar ik mij vlei, al dadelijk ons een nieuwen blik openen op het Evangelie in zijn geheel, en ons in staat stellen, nauwkeuriger bekend te worden met het procédé, waardoor het den schrijver gelukt is, de eenheid in de veelheid te bewaren, en door de structuur zelve van zijn boek aan zijne dogmatische intentie te hulp te komen.

In de hoofdzaak komt het geheim der dispositie hierop neer, dat het geheele Evangelie bestaat uit tal van drieledige reeksen, zoodanig in elkander gevlochten, dat 1° veelal het derde lid eener reeks samenvalt met het eerste eener volgende, 2° een drietal van zoodanig saamverbondene reeksen wederom een geheel vormt dat ons als op een hoogere basis voert, vanwaar uit met grooter afmetingen hetzelfde proces zich hernieuwt, terwijl 3°, als om het samenstel nog kunstiger en ingewikkelder te maken, tusschen de andere reeksen door, groepen van analoge pericopen (altijd uit drie leden bestaande) als zoovele figuren door het weefsel worden heengevlochten.

Heeft Johannes door middel zijner in het oog vallende afwijking van de traditie, de aandacht zijner lezers boven alles gevestigd op de drie perioden in Jezus' openbare leven, als de drie acten van het werelddrama, we moeten daarbij niet vergeten, dat het geheele lijdensdeel in zekeren zin kan beschouwd worden als te behooren tot de derde of laatste peri-

ode. Zoo opgevat, zou men drie hoofddeelen verkrijgen van zeer ongelijke afmeting, t. w.:

1e *acte*: cap. II—IV, 42.

2e *acte*: cap. IV, 43—VI, 71.

3e *acte*: cap. VII—XX.

Intusschen, we hebben het reeds gezien, naast deze verdeeling van het openbare leven van Jezus in drie perioden staat eene andere, niet minder duidelijk door den auteur zelven gemarkeerd, ten gevolge waarvan het geheele Evangelie in twee deelen vervalt, van welke het eerste het komen, het tweede het heengaan van den Zoon Gods tot hoofdthema heeft. Zoo hebben wij twee hoofdverdeelingen: eene trichotomische en eene dichotomische nevens en door elkander aan te nemen. En inderdaad, bij nauwkeurige analyse van het geheele werk blijkt ons meer en meer, dat het dualisme van de Johanneïsche theosophie overal ook in den uitwendigen bouw zijne plastische uitdrukking heeft gevonden. Eerst nadat in alle bizonderheden de compositie van het Evangelie is blootgelegd, zal ons als in een duidelijk beeld voor oogen staan, op welke wijze de evangelist het tweeledige met het drieledige verdeelingsprincipe heeft gecombineerd en dooreengevlochten. Bepalen wij ons voorloopig tot de opmerking, dat veelal de trichotomie van het Evangelie bestaat in het aanbrengen van drie bijeenbehoorende paren wendingen, overgangen of tegenstellingen, zoodanig dat zoowel het tweetal als het drietal kan gezegd worden de verdeeling te beheerschen. Zoo b. v. zijn de drie reizen van Jezus te gelijk drie tegenstellingen of paren van Galileesche en Judeesche werkzaamheid. Zoo ook wordt in den proloog de trilogie verkregen door drieledige groepen van beeld en tegenbeeld, Logos en Johannes, Gods Zoon en menschelijk getuige.

Na deze opmerkingen van algemeene strekking willen wij thans het Evangelie doorloopen, om de juistheid van het beweerde aan de bizonderheden van dit grootsche kunstwerk te toetsen.

Reeds in de eerste verzen van den proloog hooren wij den eigenaardigen rhythmus, die het geheele gedicht beheerscht.

A. 1. In den beginne was de Logos.
2. En de Logos was bij God.
3. En de Logos was God.

In gewoon proza zou het heeten: in den beginne was de goddelijke Logos (of de Logos-God) bij God. Welk is nu het rhythmisch figuur, hier aangewend? Wij merken hier terstond op, dat de enkele stelling hier op kunstige wijze in drie leden is uiteengelegd en wel zoo, dat niet elk lid wederom uit drie leden bestaat, maar ook het derde deel van elk lid herhaald wordt en zoodoende wederom als eerste lid van het volgende deel fungeert. Op deze wijs:

A. 1 2 3
a. In den beginne — was — de Logos,
en
1 2 3
b. de Logos — was — bij God,
en
1 2 3
c. God — was — de Logos.

Wij hebben hier dus in den strikten zin des woords drie drieledige leden, onderling door gewrichten verbonden. Die gewrichten zijn: 1e de Logos en 2e God, welke beide woorden immers herhaald worden om het eene lid met het volgende te verbinden.

Deze drie membra vormen als het ware de kiemcel, waaruit het geheele organisme zal worden opgebouwd. Immers al dadelijk worden die drie tot één samengevat als eerste lid in een volgende trilogie:

B. 1. Deze (Logos) was in den aanvang bij God.
2. Alle dingen zijn door Hem geworden.
3. Zonder Hem is er niets....

Heeft dit tweede tristichon de betrekking van den Logos tot den Kosmos in het algemeen, even als het eerste (A) zijne verhouding tot God doen kennen, de gedachte in B vordert nader uiteenzetting; immers de Kosmos staat in tweeërlei verhouding tot den Logos. Zoo komt de evangelist tot zijn derde tristichon:

C. 1. In hem (den Logos) was het leven (gedachte van B. [1]).
2. Het leven was het licht der menschen.
3. De duisternis wordt er door beschenen, maar zij neemt het niet in zich op.

Zonder overgang schijnbaar springt hier de auteur van den Logos God tot den mensch Johannes over en zal diezelfde wending nog meermalen herhalen. Dat hier werkelijk een soort van contrast bedoeld is, springt in het oog, vooral door de stellige negatie: Hij (Johannes) was het licht niet; toch is de tegenstelling niet absoluut. Als de van God gezondene mensch, als de getuige van het licht staat hij, om zoo te zeggen, tusschen de twee partijen in en dient om den dissonant: „de duisternis nam het licht niet op" op te lossen. Overigens is dit antwoord, deze weerslag op den verheven aanhef insgelijks drieledig (vers. 6, 7 en 8), terwijl althans de beide eerste verzen wederom drie onderdeelen hebben in het derde vers, dat de recapitulatie bevat van de beide vorige.

Met vers 9 treedt de Logos wederom zonder nadere aankondiging als subject der rede te voorschijn. Daarmede begint de tweede wending. Het ware licht wordt nu beschreven als concreet verschijnsel in de menschenwereld (vers. 9—14); gelijk ook zijn getuige Johannes naar den concreten inhoud zijner werkzaamheden wordt geteekend in vers 15. In deze tweede wending blijft de auteur slechts een oogenblik bij Johannes staan, daar hij op dit punt zijner christologische beschouwing niets anders behoefde dan de herinnering aan het leven van den praeëxisteerenden Logos in de menschheid tegenover het leven van Johannes, die als gewoon mensch op een gegeven oogenblik slechts schijnbaar, vóór Christus, in de historie optreedt.

Voor de derde maal wendt de evangelist zich, al weder zonder overgang, tot den Christus (vers. 16—18), om thans hem als burger van de specifiek christelijke heilgoederen tegenover Mozes en de wet te plaatsen. Voor de derde maal volgt

1) Men lette op de tegenstelling tusschen het *zijn* van den Logos in A beschreven en het *geworden zijn* van den Kosmos in B vermeld. In C nu wordt het *zijn* van den Logos nader geëxplicoerd als het immanente leven dat als goddelijke lichtnatuur staat tegenover de wereld.

dan op deze christologische bespiegeling, al wederom zonder overgangsformule, eene vermelding van den Dooper, die thans geheel en al uit de nevelen der bespiegeling te voorschijn treedt met zijn getuigenis, op een bepaalden dag, op een bepaalde plaats, tot bepaalde personen. Men ziet dus, eerst na tweemaal den aanloop genomen te hebben, zijn wij uit de abstractie in de werkelijkheid. Eerst bij deze derde wending zijn wij in de historie. Schematisch uitgedrukt: deze derde trap van het eerste deel is te gelijk de eerste voor het tweede.

Immers door het onmiddellijk volgende: „des anderen daags" (vers 29) doet de auteur ons voelen, dat het voorafgaande (vers. 19—28) een nieuwe reeks opent, welke met vers 35 (τῇ ἐπαύριον πάλιν) nog een derde analoog lid verkrijgt. Zoo verkrijgen wij van vers 19 tot 40 een drieledige reeks van getuigenisscenen, onderling chronologisch onderscheiden, die te zamen ten doel hebben den Logos incarnatus als werkelijk persoon in de menschenwereld optredende te introduceeren. Ook hier heeft de derde trap ons op een hooger basis gebracht. Immers de Christus van wien en over wien in het voorafgaande gesproken werd, treedt thans voor het eerst sprekende en handelende op. Wederom dus hier hetzelfde schematisme. Het *drie* van de tweede reeks wordt het *een* van de derde, zooals blijkt uit de quasi chronologische aanteekening in vers 40: „zij bleven dien dag bij hem, en het was omstreeks de tiende ure," waarop dan in vers 44 volgt: „des anderen daags.'

Zijn wij met dezen anderen dag op den tweeden trap van het derde deel, dan is het volkomen in orde wat wij II, 1 lezen: „En op den derden dag was er eene bruiloft te Kana in Galilea". Het schema van het inleidend deel des Evangelies is dus op de navolgende wijs te ontleden:

$$A^1, A^2, \left\{\begin{matrix} A^3. \\ B^1, \end{matrix}\right\} B^2, \left\{\begin{matrix} B^3. \\ C^1, \end{matrix}\right\} C^2, C^3.$$

Men ziet hieruit dat deze aanleg volkomen in overeenstemming is met het rhythmisch figuur hierboven voor de eerste verzen van het Evangelie gevonden. Over de juistheid van het schema moge de lezer zelf oordeelen, door vergelijking

van het Evangelie zelf en met behulp van de hier volgende nadere verklaring:

A. = 1e deel van den Proloog. Bespiegeling over den Logos en zijn getuige, overgaande tot de historische werkelijkheid.

1. = 1ste wending. Zuiver abstracte bespiegeling over den Logos God en den mensch Johannes (I, 1 — I, 8).

De λόγος-θεὸς πρὸς τὸν θεόν vormt het tegenbeeld met Johannes ἄνθρωπος ἀπὸ θεοῦ, of nog duidelijker aldus:

ὁ λόγος	Ἰωάννης
θεὸς	ἄνθρωπος
ἦν	ἐγένετο
πρὸς τὸν θεόν.	παρὰ θεοῦ.

2. = 2de wending. De Logos uit de sfeer van het abstracte bovenzinnelijke komende in de wereld en vleesch geworden, door Johannes als de later komende en toch praeëxisteerende aangekondigd (I, 9 — I, 15).

3. = 3de wending. De Logos als de aanbrenger der absolute heilgoederen tot vervanging der wet. Johannes, het kind der oude bedeeling kan slechts getuigen: „Ik ben de Christus niet" (I, 16 — I, 28).

B. = 2e deel van den proloog. Johannes brengt door dadelijke getuigenis Jezus leerlingen aan.

1. = 1ste dag. Eerste getuigenis van Johannes met opgaaf van tijd en plaats voor de Farizeën (= A 3).

2. = 2de dag. Johannes getuigt als hij Jezus ziet, d. i. bij het eerste optreden van Jezus onder de menschen. (I, 29 — I, 34).

3. = 3de dag. Johannes' jongeren gaan tot Jezus (I, 35—I, 43).

C. = 3e deel van den Proloog. Jezus zelf leerlingen tot zich trekkende en hun zijn heerlijkheid openbarende.

1. = 1ste dag. De ongenoemde, Andreas en Petrus (= B 3).

2. 2de dag. Filippus en Nathanaël (I, 44 — I, 52).

3. = 3de dag. De leerlingen met Jezus te Kana. Het begin der teekenen (II, 1 en vlg.).

Zoo staan wij nu, nadat wij driemaal langs drieledige reeksen opklimmende, uit de nevelen der abstractie in het volle daglicht der werkelijkheid zijn gekomen, aan het begin der eigenlijk gezegde teekenen, de ἀρχὴ τῶν σημείων, d. i. op een hooger plan, tegelijk de basis van nieuwe telkens hooger stijgende reeksen. Ofschoon met telkens nieuwe rhythmische figuren, herhaalt zich, gelijk wij reeds zagen, wat de hoofdzaken betreft, hetzelfde metrische figuur, thans natuurlijk met grooter afmetingen, in den aanleg van het geheele volgende Evangelie. En wel op deze wijze:

A. 1e Reis van Galilea naar Jeruzalem en terug.
   1. Van Galilea over Capernaüm naar Judea (II, 1 — II, 25).
   2. In Jeruzalem en Judea. Drie scènes. (II, 13 — III, 36).
      a. bij den tempel.
      b. met Nicodemus.
      c. in het Judesche land met Johannes.
   3. Van Judea door Samaria naar Galilea (III, 22 — IV, 54).

B. 2e Reis van Galilea naar Jeruzalem en terug.
   1. Het tweede teeken in Galilea (IV, 45 — IV, 54).
   2. Jeruzalem; eerste teeken aldaar; Bethesda (V, 1 — V, 47).
   3. Terug naar Galilea (VI.)

C. 3e Reis van Galilea naar Jeruzalem,... waarop thans een andere teruggang, nl. die naar den Hemel volgt.
   1. 3e verblijf in Galilea en 3e teeken aldaar [1]), met reis naar Jeruzalem, gekenmerkt door allerlei oponthoud, daar thans de 3e, d. i. de beslissende tocht gedaan wordt. (VI, 1 — VII, 10).
   2. Laatste verblijf in Jeruzalem op drie feesten, waarvan het derde het grootste en alles beslissende is (VII, 10 — XII, 50).
   3. Laatste reis; heengaan tot den Vader (XIII—XX).

Vóór ik overga tot de nadere analyse van dit plan, merk ik nog tweeërlei op: 1°. Dat er alle grond bestaat om aan te nemen dat de tekst in cap. VI—VIII hier en daar in den

1) Dit is niet volkomen juist. Wij komen later op deze zaak terug.

war is gekomen; 2°. dat in deel *C* het derde gedeelte (cap. XIII—XX) beschouwd kan worden als de wederhelft van cap. I—XII.

Ad 1um. Bewijzen zijn: 1°. VII, 53 — VIII, 11, de ingeschoven pericoop der adultera; 2°. VII, 21—23, over de genezing op den Sabbath schijnt in cap. V (Bethesda) te behooren; 3°. VII, 1 zegt: En daarna wandelde Jezus in Galilea om, terwijl het tooneel zijner werkzaamheid in geheel het vorige cap. of althans voor een deel hetzelfde Galilea was.

Dit laatste punt nu kan wellicht op deze wijze worden verklaard, dat de evangelist cap. VI, met Jezus' heen en weer reizen over het meer, met zijn verblijf in het Over-Jordaansche bij den berg waar hij alleen ontweek, beschouwde als een overgangsstadium vóór de derde, d. i. de groote reize van Galilea naar Jeruzalem. Wellicht waren naar zijne opvatting de Over-Jordaansche woestijn en de berg der ontwijking als de verst van Jeruzalem verwijderde plaatsen het best geschikt om vandaar Jezus de groote feestreis te doen ondernemen. In dit geval zou hij zich hebben aangesloten aan de drie Synoptici, die eenstemmig verhalen dat Jezus bij Caesarea Filippi, d. i. in het hooge Noorden het besluit nam om naar Jeruzalem te gaan en daar te sterven. Wanneer nu Joh. VII, 1 wederom gezegd wordt dat Jezus in Galilea wandelde, omdat hij nog niet in Judea wilde zijn, heeft dit datum in zijn plan geen andere beteekenis dan om den aanloop te nemen voor die laatste beslissende reis, de derde van Galilea naar Jeruzalem.

Ad 2um. Hierboven reeds wees ik aan, dat de auteur zoo duidelijk mogelijk met cap. XIII zijn tweede hoofddeel begint. Hoe deze dichotomie met de trichotomie van het Evangelie samenhangt, zal thans nog duidelijker zijn geworden. Immers het driemaal herhaalde gaan naar Jeruzalem heeft zijn doel bereikt, als daardoor aanschouwelijk is voorgesteld, hoe Jezus als de Logos incarnatus zich steeds dieper en met telkens vijandelijker aanraking in het hart der duisternis verplaatst, om daar zijn goddelijke macht, zijn lichtnatuur en zijn levenwekkenden geest te openbaren. Die geheele trapsgewijs voortgaande beweging van cap. I—XII is te vergelijken bij een vloedgolf met telkens zich overstortenden schuimkop, waarop

dan de meer geleidelijk en rustig afloopende periode van het teruggaan uit de wereld (cap. XIII—XX) als de stille ebbe volgt.

Tot nadere adstructie en verduidelijking van het gezegde wensch ik thans over enkele deelen van het Evangelie nog in eenige bizonderheden te treden.

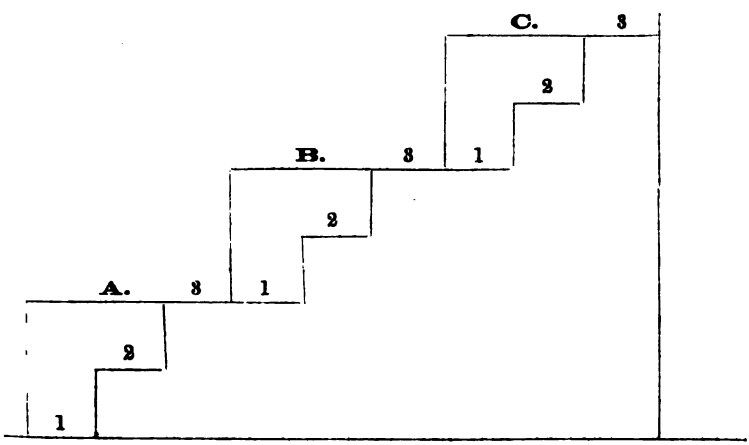
§ 1. De proloog.

De gang in den proloog is onmiskenbaar deze: dat steeds van het abstracte wordt uitgegaan, en de historische personen en feiten langzaam en trapsgewijze uit den nevel van het afgetrokkene begrip te voorschijn treden. Zoo is het met den Logos Christus, zoo ook met Johannes den vertegenwoordiger van het ideale Jodendom. Zoo, om met den Dooper te beginnen, is eene beweging in die richting onmiskenbaar bij vergelijking van de drie eerste phasen zijner verschijning, I, 6 (volstrekt algemeene qualificatie: Hij kwam om te getuigen van het licht), I, 15 (het getuigenis nog in zijne algemeenheid maar toch reeds in woorden vervat), I, 19 en vlg. (getuigenis met opgave van plaats, tijd en verdere bizonderheden). Vat men deze drie optredingen tot een strofe te zamen, zooals de vroegere analyse ons leerde, en laten wij ons dan verder door den evangelist van den eersten tot den tweeden, en van dezen tot den derden dag voortleiden, dan krijgen wij denzelfden indruk, nl. van een geleidelijke gradatie in dezelfde richting. Niet alsof het getuigenis steeds voller en rijker inhoud zou verkrijgen. Het tegendeel is waar. Na dat van den eersten dag wordt die inhoud gaandeweg schraler. Daarentegen het effect grooter, zoodat op den derden dag (vs. 35 en vlg.) de Dooper nog maar een flauwe echo van zijn vroeger getuigenis laat hooren, zijne jongeren aan Jezus afstaat en het woord als het ware overgeeft aan den grootere, ter wiens wille hij gezonden was. Heeft nu op dezen derden dag de Dooper voorloopig het doel zijner getuigenis bereikt, diezelfde derde dag wordt tegelijk de eerste van een nieuw drie-

tal dagen op welke Jezus sprekende, straks ook handelende optreedt en in klimmende mate zijne heerlijkheid openbaart; eerst door bewijzen zijner hoogere kennis, dan door het eerste teeken zijner hoogere macht den kring zijner leerlingen om zich henen trekkende en de kern zijner gemeente vormende.

Duidelijker nog dan bij den Dooper is de geleidelijke beweging in de ontwikkeling van den Logos door het schematisme verzinnelijkt. Wat bij den eerste in twee ineenvloeiende strofen wordt afgedaan, zet zich bij den laatstgenoemde in drie soortgelijke wendingen voort. In de eerste strofe wordt over hem gesproken, in de tweede treedt hij eerst nog zwijgend op, om in de derde sprekende en handelende zichzelf te openbaren.

Het plan van den proloog zou zich door eene golflijn, in drie kringen afgedeeld, laten voorstellen, of wel aldus:



Hier zijn drie trappen die telkens tot een hooger portaal voeren. De portalen worden in dit schema gevormd door de combinatie van A 3 met B 1 en B 3 met C 1, terwijl C 3 wederom de basis of het portaal wordt voor het verdere plan, d. i. voor den hoofdinhoud des Evangelies beginnende met de ἀρχὴ τῶν σημείων.

Ziet men nauwkeurig toe, dan ontdekt men in den proloog juist ter plaatse, waar wij de portalen hebben aangebracht, caesuren die de hoofdwendingen aanduiden. Ik vind die nl.

voor het eerste portaal vs. 24 en voor het tweede vs. 40. Immers op die beide plaatsen wordt door een op zichzelf niets beteekenend uiterlijk datum de enkele pericoop in tweeën gesplitst.

Nog een paar opmerkingen over den proloog mogen hier een plaats vinden; vooreerst ware 't niet onmogelijk dat het dubbele drietal dagen van den proloog, bij wijze van contrast, met de zes laatste dagen voor het laatste Paschen (XII, 1) aan den ingang van Jezus' openbare leven ware geplaatst.

Ten andere schijnt I, 44 „des anderen daags wilde Jezus naar Galilea gaan", eerst nu recht duidelijk te worden, daar hier de tweede trap van de derde wending, d. i. de onmiddellijk aan den gewichtigen derden dag voorafgaande, als zoodanig moest geaccentueerd worden. Op zichzelf beschouwd is er zeker bezwaarlijk iets ongerijmders te bedenken, uit het oogpunt van historisch decorum, dan het bericht, dat de vleeschgeworden Logos op een zekeren dag, die op een anderen dag volgde, maar waarvan overigens het datum ons onbekend blijft, niet naar Galilea ging, maar daarheen *wilde* gaan. Wat bedoelt de evangelist met dit quasi-historische détail? Immers niets anders dan ons te zeggen, dat dit ἐπαύριον een tusschenstation was op de reis naar Galilea, gelijk ook I, 52 door de aankondiging: „grooter dingen dan deze zult gij zien", hetgeen voorafgaat wordt gesignaleerd als het nog maar voorloopige.

§ 2. EERSTE FEESTREIS (II, 1—IV, 42).

Hebben wij nu gezien, dat het wonder te Kana zoowel de ἀρχὴ τῶν σημείων als het culminatiepunt van den proloog mag heeten, m. a. w., dat de bouw van den proloog (3 × 3) ons noodzaakte aan dit eerste wonder de hooge beteekenis te geven van een keerpunt, men zou haast zeggen, een gewricht, waarom de ledematen zich draaien, wij vragen thans in hoever dit verkregen resultaat zijne bevestiging vindt in het volgende gedeelte van het Evangelie.

Onzen eersten halt houden wij aan het eind van cap. IV. Dáár toch vinden we een aanduiding van den evangelist zelf, zoo onmiskenbaar en van zoo ontwijfelbare interpretatie voor de compositie van zijn werk, dat wij veilig daarvan uitgaan,

als van een zeker objectief gegeven, bij de reproductie van het plan des auteurs. Die wenk nl. staat Joh. IV, 54, in verband met IV, 46. Is het niet alsof de S. ons voortelde hoe wij de deelen van zijn boek moeten opsommen? Is het niet luce clarius dat IV, 46 en 54 als een nieuw keerpunt of epoque op II, 1—11 terugwijst? Wat beteekent toch het accentueeren van deze ἀρχὴ τῶν σημείων en het πάλιν δεύτερον van het tweede Galileesche wonder, terwijl toch de evangelist in den loop van zijn verhaal reeds meermalen heeft te kennen gegeven, dat Jezus *vele* teekenen in dien tusschentijd had verricht? Ons eerste werk moet in elk geval thans wezen om den inwendigen bouw van deze eerste groep, Joh. II—IV, in détails te doorzoeken.

De evangelist laat het ook hier niet ontbreken aan wenken. Hij markeert nl. de overgangen, deels door topographische, deels door chronologische data, soms ook door daarmede gepaard gaande subjectieve reflexies van algemeenen aard.

Beginnen wij met de topographie, dan valt 1° terstond in het oog dat deze groep ook in zoover een afgesloten en afgerond geheel vormt, dat Jezus eindigt waar hij begon, nl. te Kana in Galilea, 2° dat op de heenreize naar Jeruzalem een tusschenstation, nl. Kapernaüm, cap. II, 12, voorkomt, waar Jezus met de zijnen zich *niet vele* dagen ophield. Dit negatieve, chronologische datum schijnt de positieve strekking te hebben om Kapernaüm als tusschenstation te kenschetsen. 3° dat op de terugreis naar Galilea, voor het eerst aangeduid cap. IV, 1, uitdrukkelijk als tusschenstation Samaria voorkomt, 4° dat het verblijf onder de Ἰουδαῖοι strictiori sensu in drie localiteiten wordt verdeeld, t. w. *a* bij den tempel, *b* bij Nicodemus, *c* met den Dooper ἐν γῇ Ἰουδαίᾳ, vs. 22.

Reeds uit deze topographische bijzonderheden ontwikkelt zich als van zelf een schema geheel analoog aan dat van den proloog, aldus:

I. Van Kana in Galilea naar Judea.
   a. de ἀρχὴ τῶν σημείων te Kana op den derden dag (dit I*a* = III*c* van den proloog).
   b. een verblijf van *niet vele* dagen te Kapernaüm.
   c. het eerste conflict in Jeruzalem.

II. Verblijf onder de Joden strictiori sensu.
   a. bij den tempel = I *c.*
   b. met Nicodemus.
   c. ἐν γῇ Ἰουδαίᾳ bij den Dooper.

III. Van Judea naar Kana in Galilea.
   a. = II *c* in Judea.
   b. door Samaria (zie cap. IV, 4.).
   c. terug in Kana na de twee dagen in Samaria.

Dat deze topographie voor den S. van overwegende beteekenis is toont hij gedurig, vooral ook door opzettelijk te vermelden de motieven voor Jezus' terugreis, cap. IV, 1 en vlg. en cap. IV, 43 en vlg., in verband met het op zichzelf vreemde datum IV, 54 ἐλθὼν κτλ.

Doch ook de chronologische data zoowel als de tusschengevoegde subjectieve reflexies van den S. bevestigen de juistheid van dit schema:

a. Reeds hebben wij gewezen op de *niet vele* dagen in Kapernaüm.
b. Nicodemus komt des nachts, d. w. z. na den dag bij den tempel, waardoor de Nicodemus-pericope als een tweede na die bij den tempel voorkomt.
c. De twee dagen in Samaria wijzen terug op de twee dagen die aan de ἀρχὴ τῶν σημείων voorafgaan.

Wat den inhoud van deze eerste groote strofe betreft, vergeleken met dien van de tweede en derde, zoo is duidelijk: 1°. dat wel is waar reeds hier Jezus bij zijn eerste komst in Jeruzalem met het aldaar bestaande kwaad in geweldige botsing komt, getuige de tempelschenders, de stompzinnige Nicodemus en de immoreele Samaritaansche, doch thans nog geen rechtstreeksche reactie der duisternis opwekt;

2°. dat wel is waar Jezus nog niet in Galilea, maar eerst te Jeruzalem het kwaad ontmoet, doch dat hij zoowel in Jeruzalem als in Galilea en Samaria, overal dus, geloof vindt, verg.: II, 11 en 23 en IV, 39—42;

3°. dat hier als hoofdgedachte voorkomt het afgeleefd en inwendig verstorven zijn van de Joodsche en niet-Joodsche wereld uit een godsdienstig oogpunt;

a. de wijn is op, er is alleen nog water, en dan nog maar in maten; ook was die wijn niet van de beste;
b. de tempel is geen tempel meer, eerlang zal hij vallen;
c. de leeraar in Israel weet zelfs de aardsche dingen niet;
d. Johannes, de grootste profeet, neemt af; hij is nog niet in de gevangenis, d. w. z. hij is op het punt daar te eindigen;
e. de Samaritanen weten niet in wien zij gelooven;
f. de tijd komt, ja is er reeds, dat men noch te Jeruzalem, noch op den berg aanbidt [1]).

Vergeleken met dezen inhoud staat die van de volgende deelen als het meer ontwikkelde naast het meer primitieve in het proces. Immers, langzamerhand zien wij in deel twee en drie:

1°. de wereld tot grooter tegenstand geprikkeld;
2°. buiten Judea het geloof toenemen, daarbinnen het ongeloof grooter proporties aannemen;
3°. Jezus zijne grootheid in steeds schitterender teekenen openbarende en de kwalen en zonden der wereld in alle détails door woord en daad bestrijdende.

§ 3. TWEEDE FEESTREIS (IV, 43 — VI, 71).

Dit tweede deel is in het oogvallend kort; het bevat slechts een Galileesch, een Judeesch en een Over-Jordaansch teeken en voorts eenige redestukken. Nog beknopter wordt dit deel, wanneer men hetgeen in het Over-Jordaansche plaats heeft, als behoorende tot het volgende Galileesche deel, in nader rapport brengt tot de derde reis. In dit geval krijgt men het plan:

A. 1e reis, met het 1e teeken in Galilea.
B. 2e reis, met het 2e Galileesche teeken en het eerste in Jeruzalem.
C. 3e reis, met het 3e Galileesche teeken en twee in Jeruzalem.

Bij deze indeeling verkrijgt men dezen klimax:
A met een, B met twee, C met drie groote teekenen. Hoe

1) Het komt mij voor dat in deze woorden de evangelist zijn leeftijd (na de algeheele opheffing van den Joodschen cultus in Jeruzalem en van dien der Samaritanen op den berg Gerizim door Hadrianus) heeft verraden.

het zij, het is geheel in de orde, dat het 2e deel, als vormende niets meer dan een overgangstrap van 1 tot 3, bizonder beknopt is [1]), en van zeer eenvoudige constructie. Liefst zou ik het aldus analyseeren:

A. Het tweede teeken in Galilea, gevolgd door geloof van beter gehalte dan het eerste.
B. Wonder in Jeruzalem, gevolgd door de eerste dadelijke oppositie.
C. Terugreis naar Galilea.

§ 4. DERDE REIS NAAR JERUZALEM.

Vasthoudende aan het door den auteur zelf aangegeven plan, volgens hetwelk het geheele proces telkens drie trappen of phasen doorloopt, waarvan de derde tevens de eerste is voor een volgend drietal, kunnen wij zeggen, dat wij zoowel aan den aanvang van cap. II als VI, 5 (wonderbare spijziging = 3_e teeken buiten Judea) ons op een hoogeren trap, die de eerste moet zijn van een nieuwe reeks, moeten bevinden. Inderdaad laat zich van dit laatste punt uit ongezocht eene nieuwe drieledige gradatie aanwijzen, welke tevens de derde of hoogste phase van het geheele proces moet zijn. Hier toch sloot de auteur, gelijk wij reeds hierboven opmerkten, zich nauwer bij zijne synoptische voorgangers aan. Wat bij hen het uitgangspunt is voor de eenige reis naar Jeruzalem, is voor Johannes het begin van de beslissende reis derwaarts. (Bij Mt. en Mc. volgt de wandeling op zee onmiddellijk op de spijziging, en de eerste lijdensaankondiging is slechts door weinige pericopen van de tweede spijziging gescheiden. Bij Lc. volgt het lijden nog spoediger op de spijziging, zie Lc. IX. Ook de berg der uitwijking staat op deze grensscheiding bij de Synoptici). Voor ons is het slechts de vraag of de derde cyclus met Joh. VI dan wel met Joh. VII begint. Constateeren wij in elk geval dat de auteur zelf, die het eerste en tweede Galileesche teeken zijnen lezers voortelt, bij de spijziging noch Galilea noemt, noch aan het wonder het cijfer 3 geeft. Diensvolgens schijnt de groe-

1) Men denke aan het rhythme van den drieledigen aanhef: In den beginne was het woord enz. waarin de tweede trap („was") in het oogloopend kort is.

peering der groote wonderen deze te zijn: Eerste tweetal in Galilea (Joh II en IV) correspondeert met laatste tweetal in Judea (Joh. IX en XI); tusschen deze twee bevinden zich nog twee elkander snelopvolgende doch door localiteit van elkander gescheiden teekenen (Joh. V en VI), welke laatste als het ware den dubbelen trap (3 = 1) tusschen de Galileesche voorbereiding en de Jeruzalemsche oplossing vormen. Volgens Wild staat de spijziging in het Over-Jordaansche parallel met de scène in Samaria cap. IV aldus:

1e deel. *a.* Kana.	2e deel. *a.* Kana.
b. Jeruzalem.	*b.* Jeruzalem.
c. Samaria.	*c.* Overjordaansche.

Hierbij echter moet opgemerkt worden:

1°. dat in het eerste deel nog twee andere localiteiten voorkomen, n. l. Kapernaüm als tusschenstation tusschen Kana en Jeruzalem en de plaats waar Johannes doopte tusschen Jeruzalem en Sichem;

2°. dat in cap. VI de localiteit ten deele althans Galilea is;

3°. dat de analogie tusschen de drie deelen schijnt te eischen, dat het derde deel even als het eerste en tweede geopend wordt met eenig teeken, hetwelk wegvalt, indien men met Wild het derde deel eerst cap. VII laat beginnen.

Dit alles moet ons nopen cap. VI tot een hoofdgewricht en wel tot het groote of derde te maken, d. w. z. dat wij aldus moeten schematiseeren:

1°. Hoofdgewricht tusschen Proloog en het begin der teekenen.
1e teeken in Galilea.

2°. Hoofdgewricht tusschen de eerste en tweede reis.
2e teeken in Galilea.

3°. Hoofdgewricht tusschen tweede en derde reis.
3e teeken in het Noorden.

Gelijk overal is ook hier het derde het decisieve en daarom het breedst uitgewerkt. Vandaar zeker ook, dat in zekeren zin dit beslissende teeken buiten Judea zich als verdubbelt, eensdeels door de rede over het ware brood in Kapernaüm, ten andere door de wandeling op zee, welke laatste daarenboven het voordeel heeft Jezus in Galilea terug te brengen en de

verbinding te zijn tusschen het broodwonder en de broodrede. Ook dit, dat op het broodwonder eene scène in Kapernaüm volgt, schijnt onze opvatting te bevestigen, daar zoodoende VI, 17, 24 en 59 (op deze drie plaatsen wordt Kapernaüm genoemd) terugwijst naar II, 12 (Kapernaüm na het eerste wonder).

Is dus cap. VI het derde hoofdgewricht te noemen, het verwondert ons niet juist hier het keerpunt aan te treffen, wat het geloof in de kringen buiten Judea betreft. Werkelijk zijn wij hier op een keerpunt gekomen. Van het eerste tot het derde teeken buiten Judea vonden wij den klimax in de uitbreiding van den kring dergenen in wier belang het teeken geschiedde. Eerst zijn de eigen discipelen de getuigen; het tooneel is het huis, waar de bruiloft gehouden wordt. Bij het tweede teeken is het de aan Jezus geheel onbekende Basilicus, die een veel sterker bewijs van geloof geeft en dat wel met zijn geheele huis. Het derde teeken heeft plaats ten overstaan van de duizenden die geloovig worden. Doch nauwelijks is het wondergeloof op deze hoogte gekomen, waarop het als op den derden trap zijn toppunt had bereikt, of het slaat in het tegenovergestelde om [1]. De geloovigen van zoo even willen Jezus koning maken; hun geloof zoekt zinnelijke verzadiging en wordt straks als echt sarkisch onverstand openbaar. En dat zijn nu nog maar de lieden van het volk. Doch ook de eigen leerlingen blijken niet veel beter te zijn. Ook zij ergeren zich aan de harde rede, waarvan zij den geest niet vatten. Ook onder hen worden er velen afvallig. En al hooren wij hier evenals op den vooravond van de Jeruzalemsche reis der Synoptici (b. v. Matt. XVI, 16) het hooggestemde getuigenis van Petrus, reeds heeft het scherpe oog van den Meester den verrader ontdekt, die als een duivel onder de uitverkorenen is binnengeslopen.

Ook wegens deze laatste bizonderheid beveelt zich onze opvatting aan, daar de aankondiging van het verraad eigenaardig haar plaats vindt in den aanvang van, of wil men liever:

---

1) Het verdient opmerking dat wel het eerste en tweede teeken in Galilea als met cijfers worden aangegeven, doch de verdere niet geteld worden. De reden kan een tweevoudige zijn: 1°. de auteur kon vreezen, door zijn lezers te veel voor te tellen, al te stijf en prozaïsch te worden; 2°. door bepaaldelijk het broodwonder als het *derde* te signaleeren, zou hij daaraan een al te groote beteekenis hebben gegeven.

in den overgang tot het derde deel, d. i. in dat deel, waarin de beslissende crisis voorvalt. Intusschen zal het nog lang duren, voor de eindcrisis zelve feitelijk daar is. Jeruzalem toch is de aangewezen plaats, waar het groote drama moet worden afgespeeld, en de evangelist wendt alle middelen aan, om zijn lezers te doen beseffen, dat het eind niet komen kan zonder in alle opzichten voorbereid te zijn. Vandaar dan ook weer in dit deel hetzelfde schema: Jezus openbaart zich 1°. door drie teekenen: *a.* spijziging, *b.* blindengenezing, *c.* doodenopwekking; 2°. op 3 feesten: *a.* Loofhutten, *b.* Tempelwijding, *c.* Paschen; 3°. in drieërlei karakter: *a.* als volksleeraar en wonderdoener te midden van het geloovige, halfgeloovige en ongeloovige Israël (cap. VI—XII), *b.* als leeraar der waarheid in den kring zijner leerlingen (cap. XIII—XVII), *c.* als lijdende, stervende en den dood overwinnenden verlosser (cap. XVIII—XX). Welke van deze trilogieën men ook in het oog vatte, altijd blijkt weer, dat dezelfde wet geëerbiedigd wordt, de wet van den climax, volgens welke de eerste en tweede trap slechts dienen tot voorbereiding van den derden.

Diezelfde wet echter zal ook bij nader onderzoek blijken de enkele onderdeelen van dit derde of laatste hoofddeel te beheerschen.

Reeds hierboven hebben wij er ook op gewezen, dat met cap. XIII de tweede helft des Evangelies begint, niettegenstaande evenzeer al wat van cap. XIII af voorkomt, kan geacht worden te behooren tot het derde hoofddeel, hetwelk met cap. VI aanvangt. In elk geval moet de vraag beantwoord worden hoe het stuk cap. VI XII te analyseeren is.

Dat zich alles hier om de drie teekenen groepeert, is duidelijk. Even klaar is het dat cap. XII met zijne drie verheerlijkingen en de resumeerende slotbeschouwingen op hoogst gepaste wijze dit gedeelte besluit (verg de plannen van Honig en Wild). Die verheerlijking nu wijst zoowel vooruit naar de eindverheerlijking in de drie verschijningen van den Verrezene, als achterwaarts naar het slot van den proloog, I, 51 en 52. Daarenboven schijnt er analogie tusschen het slot van cap. IV (de groote oogst in Samarië, het geloof zonder teekenen aldaar en de twee dagen, waarop natuurlijk weer de derde evenals II, 1 volgen moet), hetwelk tevens den overgang

vormt tot het tweede hoofddeel, en de verheerlijking van cap. XII, met name die der Hellenen, te bestaan. Trouwens niets is in dit Evangelie beter op zijne plaats dan de Doxologie in woord of beeld aan het slot van het geheel zoowel als aan het eind der deelen, welke alle immers zekeren climax vertoonen.

Is deze opmerking juist dan zouden wij geneigd zijn ook vóór cap. VI iets soortgelijks te zoeken, hetgeen feitelijk daar niet te vinden is. Ook om deze reden zou de geopperde gissing ten aanzien eener tekstverstoring in dit gedeelte van het Evangelie zich aanbevelen. Wij verplaatsen dan een deel van cap. VII naar het eind van cap. V en wel VII, 14 tot aan het eind van dat capittel. Het aldaar en VII, 36 genoemde feest wijst dan terug op V, 1. De polemiek over Mozes, het werk door Jezus verricht, de genezing op den Sabbath, VII, 19 en vlg., sluiten zich volkomen gepast aan cap. V aan. Het Analogon der verheerlijking vinden wij dan in VII, 31 (geloof der schare); in vers 35 (heenwijzing naar de Hellenen en dus naar cap. XII); in vers 37 en vlg. (belofte van den H. G. voor de geloovigen bij Jezus' verheerlijking); in vers 40 (ontboezemingen der geloovige schare); in vers 46 (getuigenis der dienaren: „nog nooit heeft iemand zoo gesproken").

Door deze verplaatsing wordt de hostiliteit der Joden tegen Jezus veel beter gemotiveerd. Immers V, 16 en 18 zoeken de Joden Jezus te grijpen en te dooden, hetgeen zij cap. VII, 19, 25 etc. insgelijks willen, ofschoon Jezus in het begin van het cap. in het verborgen, d. i. incognito te Jeruzalem is gekomen.

Na de verwijdering van dit stuk en de daaropvolgende pericoop der overspelige vrouw behouden wij eene leemte tusschen VII, 13 en VIII, 12, welke wij niet bij machte zijn aan te vullen, al kunnen wij gissingen maken omtrent den vermoedelijken inhoud der uitgevallen pericoop. De zaak is deze. Als Jezus voor de derde maal naar Jeruzalem opgaat, zoo verhaalt Johannes, onttrekt hij zich opzettelijk aan het gezelschap zijner broeders. Hij gaat alleen, vertoont zich te Jeruzalem niet gelijk vroeger maar blijft daar, voorloopig althans, als in het verborgene. Gansch natuurlijk volgt daarop in Johannes' manier, dat de Joden te Jeruzalem Jezus op het feest missen en hem zoeken. Wanneer wij nu VIII, 12 lezen: „Jezus dan sprak wederom tot hen en zeide: Ik ben het licht der wereld; wie mij volgt zal niet

in de duisternis wandelen, maar het licht des levens hebben," dan blijkt terstond dat het onmiddellijk voorafgaande een reden van Jezus moet hebben bevat. Waarschijnlijk, ja wij mogen wel zeggen zeker, vormde die reden den overgang van Jezus verborgen zijn in Jeruzalem tot zijne openlijke verklaring: ik ben het licht der wereld. Zoo heeft de auteur het derde verblijf van Jezus in Jeruzalem geopend met een redestuk, bestaande:

a. Uit het verlorene inleidende woord van Jezus.

b. Uit VIII, 12—20 waar de rede wordt afgebroken;

c. Uit VIII, 21—58 waar opnieuw de rede wordt afgebroken door een voorbarigen aanval der Joden tegen Jezus.

Dit redestuk, VII, 12—VIII, 59, vormt op zijne beurt de inleiding tot het voorlaatste groote teeken in Jeruzalem, cap. IX.

Ofschoon dit capittel nu een tamelijk wel afgerond geheel vormt, daar de slotverzen kennelijk op het begin terugwijzen, zoo mogen wij toch met cap. X geen nieuw deel beginnen, willen wij althans ons alleen door duidelijke wenken van den auteur zelf laten leiden. Overal toch heeft de evangelist door uiterlijk schematisme, d. w. z. door chronologische of topogragraphische data het inwendig plan zijner compositie blootgelegd. In cap X nu blijft de scène met de interlocutores onveranderd. In vers 21 wordt daarenboven teruggewezen op de genezing van den blindgeborene. Eerst in het volgende 22ste vers noteert de evangelist een overgang door een chronologisch en topographisch datum (feest der tempelwijding, wintergalerij van Salomo in den tempel). Hetgeen dan volgt vormt slechts een klein tusschenstuk tusschen de twee Jeruzalemsche teekenen, daar met vers 40 het tooneel wederom verandert en Jezus ten gevolge van herhaalde aanrandingen der Joden voor een korte poos Jeruzalem verlaat en naar het Overjordaansche de wijk neemt. Dit korte tooneel, cap. X, 22—39, moet dienen om de tijdelijke ontwijking naar het Overjordaansche te motiveeren, terwijl die ontwijking op hare beurt dienen moest om een aanloop te krijgen tot het tweede grootere wonder in Judea. Men merke toch wel op dat de blindengenezing, cap. IX, volgens vers 1 in het voorbijgaan geschiedde, d. w. z. minder voorbereid, meer toevallig, met één woord van niet zoo overwegende beteekenis moest schijnen tegenover het groote

teeken, waartoe Jezus als het ware de omstandigheden op kunstmatige wijze forceerde. Immers daar, op zekeren afstand van Jeruzalem in Bethanië bleef hij twee dagen wachten, nadat de tijding van Lazarus' ziekte tot hem was gekomen, om zoodoende de doorslaande bewijzen te kunnen geven zoowel van zijne kennis aangaande hetgeen op verren afstand plaats had, als van zijne macht om den voor vier dagen gestorvene weer op te wekken.

Wordt zoodoende het laatste en grootste teeken als zoodanig behoorlijk aangekondigd en van het voorafgaande onderscheiden, niet minder duidelijk is het streven van den evangelist om de twee laatste wonderen als bij elkander behoorende te teekenen. Die twee verhalen cap. IX en XI vormen kennelijk een paar. De bewijzen zijn vele.

1°. De localiteit en de tijd zoowel als de getuigen zijn nagenoeg dezelfde (de korte afstand tusschen Jeruzalem en Bethanië wordt uitdrukkelijk aangegeven, XI, 18; de getuigen van het Lazarus-wonder waren voor een goed deel uit Jeruzalem, XI, 19, en bekend met het vorige wonder, XI, 37).

2°. Het doel van beide wonderen wordt nagenoeg met dezelfde woorden door Jezus aangegeven, vgl. IX, 3: noch deze, noch zijne ouders etc., maar opdat de werken Gods etc.; XI, 4: deze ziekte is niet ten doode maar tot heerlijkheid Gods.

3°. Het verband tusschen de twee teekenen wordt uitdrukkelijk uitgesproken, XI, 37, in de woorden: Kon hij die den blinde genas, den dood van Lazarus niet hebben voorkomen?

4°. In de oeconomie van het Evangelie zijn deze teekenen uit één gezichtspunt te beoordeelen. Jezus komt hier voor, niet maar als de verkondiger van licht en leven, maar als de bron en brenger van beide [1]) en zulks door het volbrengen van specifiek goddelijke werken, nl. het aanbrengen van licht in den blindgeborene en leven in den absoluut doode, iets dat aan God alleen mogelijk

1) Wat meer zegt, zelf het licht der wereld (VIII, 12) en de opstanding en het leven (XI, 25).

is. Tegelijkertijd wekken deze hoogste bewijzen van goddelijke natuur de sterkste oppositie bij Jezus vijanden op. Zij zoeken het goddelijk licht te blusschen, den genezene uit te werpen en het leven te dooden, Lazarus, ja Jezus zelf het leven te benemen.

Het in de laatste plaats opgemerkte dient nader toegelicht te worden, daar het strekken kan om het bizonder karakter van dit derde Judeesche deel in verband met den uitwendigen bouw van het Evangelie beter te leeren kennen.

De kenmerkende trekken van dit deel zijn:

A. Jezus' persoon als drager van goddelijke eigenschappen of wil men, als vleeschgeworden Logos treedt thans meer bepaaldelijk op den voorgrond. Dit komt bizonder uit door de preparatie in cap. VII. Immers dat Jezus eerst als in het verborgen te Jeruzalem verschijnt, dient slechts om de straks volgende schitterende openbaring zijner heerlijkheid te beter te doen uitkomen. In dit deel vermenigvuldigen zich de regtstreeksche uitspraken van Jezus over zichzelf. Zie VIII, 12, „Ik ben het licht der wereld," met de daarbij gevoegde verklaring, dat dit zelfgetuigenis waarde en kracht heeft; VIII, 23: „Ik ben van boven," verg. VIII, 42 en vlg.; VIII, 46: „wie overtuigt mij van zonden;" VIII, 58: „eer Abraham was ben ik". Het geheele IX^de^ cap. levert feitelijk en dialectisch het bewijs van Jezus goddelijke natuur. IX, 37 zegt Jezus uitdrukkelijk dat hij is de Zoon Gods. X, 7, na de verbloemde rede die niemand begrijpt, heet het: „ik ben de deur," enz.; X, 11: „ik ben de goede herder;" X, 18: „ik heb macht om het leven af te leggen" enz.; X, 30, na tot zelfgetuigenis gedwongen te zijn door de Joden of hij de Christus is, zegt Jezus: „ik en de Vader zijn één". Cap. XI met zijn teeken en daarbij behoorende redenen kan men den comparativus noemen van cap. IX, waarop in cap. XX de superlativus volgt. Geschiedde de blindengenezing in 't voorbijgaan, hier wordt alles met de grootste zorg, ja, met opzettelijk vertoon van gewicht aangekondigd en ingeleid. Tot driemaal toe kondigt Jezus aan, dat hij van de plaats, waar hij vertoeft, t. w. het Overjordaansche in het gebied des Doopers, naar Judea wil om Lazarus op te wekken; zie XI, 7, 11, 15 en let op den ook hier aanwezigen climax, daarin zichtbaar,

dat eerst bij den derden keer Jezus zijn voornemen onverbloemd uitspreekt.

Uit hetzelfde oogpunt hebben wij ook te beschouwen de vermelding der twee dagen, XI, 6, zoowel als de geheele uitwijking van Judea naar het Overjordaansche aan het slot van cap. X.

De grootheid van het teeken wordt verder gesignaleerd door den bizonderen aard der daad. Opzettelijk wordt verklaard, dat hier alleen in oneigenlijken zin van een slapen kon gesproken worden. Jezus wil niet komen voordat de dood van Lazarus volkomen voor allen geconstateerd is en mitsdien de opwekking het karakter verkrijgt eener absoluut bovenmenschelijke werkzaamheid.

Eindelijk vinden wij ook hier wederom het rechtstreeksche zelfgetuigenis van Jezus XI, 25: „Ik ben de opstanding en het leven".

B. De krisis bereikt haar toppunt. Tegenover den climax der teekenen staat die van het ongeloof en van den tegenstand, daaruit voortvloeiende. In eene menigte van steeds aangroeiende vijandelijkheden, beginnende bij het eerste teeken te Jeruzalem, cap. V, en voortgezet na die van cap. IX en XI, wordt op aanschouwelijke wijze de waarheid aangetoond van de stelling dat de ongoddelijke wereld het goddelijke licht en leven met een doodelijken haat moet vervolgen.

C. Gelijk de steeds klimmende heerlijkheid van den zich openbarenden Logos het ongeloof in steeds afzichtelijker gedaante doet verschijnen, zoo wordt tegelijkertijd aan het geloof de gelegenheid gegeven zijne krachten te beproeven bij de klimmende eischen daaraan door Jezus gesteld. Bij het eerste wonder cap IX wordt aldus het geloof beproefd: *a* bij de jongeren (IX, 2), *b* bij den blinde zelf (IX, 24 vlg), *c* bij de ouders van den genezene (IX, 20 vlg).

(Hierbij op te merken dat IX, 24 terugwijst naar het begin. De jongeren hebben gevraagd, daarmede de bekrompenheid huns geloofs toonende: „wie heeft gezondigd, deze of zijne ouders?" enz. De Farizeën, daarmede hun jammerlijk ongeloof verradende, verklaren positief van Jezus die den blinde heeft genezen: „deze mensch is een zondaar".)

Bij het tweede wonder cap. XI wordt, behalve nogmaals

aan de jongeren, ook aan de zusters en aan de vrienden van Lazarus de gelegenheid gegeven hun geloof, thans op zwaarder proef gesteld, te toonen.

(Hierbij op te merken 1° dat de getuigen van het wonder tot drie groepen zijn terug te brengen als zoovele typen van verschillend gegradueerd geloof met ongeloof vermengd, nl.:

a. Bij de jongeren is het geloof annvankelijk verhinderd door hun onvatbaarheid om de verbloemde rede te verstaan en later overschaduwd door de vrees voor eigen behoud.

b. Bij de zusters mist het geloof het specifiek christelijke inzoover zij althans aanvankelijk in Jezus alleen den opwekker ten jongste dage en niet dengene erkennen die terstond en onmiddellijk het eeuwige leven meedeelt [1]).

c. De Joodsche vrienden beginnen met het verwijt en gelooven slechts voor een deel, na het teeken gezien te hebben, terwijl sommigen terstond na de daad hem bij zijne vijanden aanklagen. In het algemeen wordt de ongenoegzaamheid van het geloof der getuigen aangetoond door Jezus' vergrimming in den geest.

2°. Het hier geschetste geloof, al is het nog niet wat het wezen moet, vormt toch een kennelijk contrast met het radicale ongeloof der verklaarde vijanden en dient dus om dit laatste des te sterker te doen uitkomen. Immers het geloof zelf der getuigen zet die vijanden aan tot het volvoeren van hun moordplan.

3°. Jezus beweegt zich bij dit laatste teeken te midden van hem niet ongenegen, ten deele zelfs van hem bepaald genegen getuigen. Als zoodanig vormt dit laatste tooneel den overgang tot de redegroep cap. XIII—XVII, waar Jezus zich evenzoo in den kring zijner vrienden bevindt, en wijst inzoover dit laatste teeken terug naar het eerste te Kana, te midden zijner vrienden en verwanten verricht.

4°. Ook dit, dat het geloof aan Jezus hier moet gereinigd worden van zijn laatste onvolmaaktheid en uit de sfeer van de toekomst naar die van het eeuwige heden moet worden

1) Zelfs het geloof van Martha, XI, 27, is ten slotte niet volkomen, en wijst op de toekomst in plaats van in het actueele zijne volkomene bevrediging te vinden.

overgebracht, ook dit wijst vooruit naar de afscheidsredenen, waarvan immers de hoofdstrekking in deze stelling is samen te vatten: gelijk het heengaan van den Heer eigenlijk geene scheiding veroorzaakt, zoo valt ook het verledene met het heden en de toekomst voor den geloovige te zamen door het bezit van den eeuwigen Godsgeest.)

Dat de drieledige verheerlijking in cap. XII dit deel op gepaste wijze afsluit, zal ons wel reeds voldoende zijn gebleken. Wat de structuur van dit capittel betreft, deze is door Honig in het hierboven medegedeelde schema m. i. voldoende toegelicht. Toch is deze drievoudige verheerlijkingsscène niet alleen een passend slot van de voorafgaande reeks uit zelfopenbaringswoorden en feiten bestaande; zij wijst tegelijkertijd naar hetgeen nog komen moet. De zalving wijst vooruit naar de begrafenis; de intocht is.... een intocht, weldra vervangen door den uittocht naar Golgotha; de stem uit den hemel zegt, XII, 28: ik heb hem verheerlijkt en zal hem verheerlijken. Die aanstaande verheerlijking nu is naar de bijgevoegde verklaring de verhooging aan het kruis als symbool van de verheffing des Heeren tengevolge van zijn zoendood boven de aarde. Te gelijker tijd echter, wij zagen het reeds, kan cap. XII als een anticipatie op de drieledige verheerlijking in cap. XX beschouwd worden. Immers de opstanding komt bij Johannes als noodzakelijke consequentie van Jezus' overgave in den dood voor en vormt daarmede een geheel.

§ 5. DE AFSCHEIDSREDENEN, cap. XIII—XVII.

Ook na de analyse van Honig en Wild bleef, naar het mij voorkwam, het een en ander aan te wijzen waaruit nog duidelijker kon blijken hoe de auteur zijn zucht naar trichotomie tot in de kleinste bizonderheden heeft botgevierd. Ziehier mijn opvatting van het plan.

Het geheele tweede hoofddeel des Evangelies, de Passio van Wild, vervalt, zooals wij zagen, in drie onderdeelen: I. Afscheidsredenen (XIII—XVII). II. Lijdensverhaal (XVIII en XIX). III. Verheerlijking (XX).

I. Afscheidsredenen.

Drie onderdeelen:

A. Inleiding (XIII);

B. Afscheidsredenen (XIV—XVI);

C. Slot, Gebed, verheerlijking (XVII).

A. Inleiding (XIII).

Drie onderdeelen:

1. Voetwassching (vs. 1—20);
2. Judas verwijderd (vs. 21—30);
3. Petrus terechtgewezen (vs. 31—38).

1. Voetwassching (vs. 1—20).

Drie onderdeelen:

a. Inleiding (vs. 1—3);

b. Verhaal (vs. 4—11);

c. Verklaring der voetwassching (vs. 12—20).

a. Inleiding (vs. 1—3).

Drie onderdeelen:

a^1. Inleiding tot het lijdensdeel, d. i. cap. XIII—XX;

a^2. Inleiding tot de voorbereidende acte van ontsmetting, t. w. de verwijdering van den verrader (vs. 2);

a^3. Inleiding tot het voetwasschingsverhaal dat op zijne beurt inleiding is tot de ontsmetting door verwijdering van Judas (vs. 3).

(Dit derde vers wijst tegelijk op vers 1 terug en rondt zoodoende deze korte inleiding af.)

b. Verhaal der voetwassching (vs. 4—11).

Drie onderdeelen:

b^1. De acte zelf (vs. 4, 5);

b^2. Gesprek met Petrus (vs. 6—10^a);

b^3. Resultaat en overgang (vs. 10^b, 11).

Deze reiniging der jongeren is niet peremtoor, zij zijn rein maar niet allen.

(b^2 heeft wederom drie onderdeelen, nl. driemaal Petrus genoemd).

c. Verklaring der voetwassching (vs. 12—20).
Drie onderdeelen:
c[1]. De voetwassching als symbool van de voorbeeldige liefde des Meesters (vs. 12—17).
(Hier drie momenten. 1°. Het symbolisch karakter aangeduid door de vraag: „Begrijpt gij wat ik gedaan heb?" 2°. De autoriteit van het exempel (Jezus de Meester). 3°. De strekking van het exempel: gelijke dienende liefde).
c[2]. De voetwassching in verband met de onreine elementen in den Apostelkring, (vs. 18).
(Judas wordt nog maar in de verte door een duister schriftwoord aangeduid).
c[3]. De voetwassching in verband met de blijvende gemeenschap tusschen Meester en discipelen (vs. 19, 20).

I. A. 2. Judas verwijderd (XIII, 21—30).
Drie onderdeelen:
a. De verrader aangekondigd (vs. 21—25);
b. De verrader aangewezen (vs. 26—29);
c. De verrader verwijderd (vs. 30).
(Deze drie onderdeelen komen duidelijker uit, als men let op de gesprekken der jongeren over den verrader en de reflexie over hunne onkunde, die het eerste van het tweede en het tweede van het derde onderdeel scheiden. Ook lette men hierop dat thans voor de tweede maal in dit inleidend deel Petrus voorkomt; nu als de mindere onder Johannes; eerst als de voorbarige (nl. bij de voetwassching) en voor de derde maal aan het eind van dit caput in even ongunstig daglicht.)

I. A. 3. Petrus terechtgewezen (XIII, 31—38).
Drie onderdeelen:
a. Jezus woord over de aanvankelijke verheerlijking (vs. 31—35).
(Drie onderdeelen: 1°. Nu is de Zoon verheerlijkt (vs. 31, 32); 2°. Jezus gaat heen waar de kinderen

niet kunnen volgen (vs. 33); 3°. Het nieuwe gebod der liefde (vs. 34, 35).

b. Petrus welwillend maar zwak (vs. 36, 37).

(Drie momenten: 1°. Petrus' vraag. 2°. Jezus' antwoord. 3°. Petrus' voorbarige belofte).

c. Petrus terechtgewezen (Driemaal zal Petrus Jezus verloochenen, vs. 38).

Dit inleidend hoofdstuk rondt zich tot een geheel af doordien Petrus zoowel in de eerste scène, bij de voetwassching, als bij de discussie aan het eind tweemaal Jezus interpelleert. Ook wordt dit geheele inleidende deel beheerscht door de navolgende antithesen: 1°. Jezus keert terug vanwaar hij gekomen is. 2°. De Meester treedt op als de dienaar. 3°. De jongeren zijn uitverkoren maar behoeven reiniging. 4°. Na de reiniging zijn niet allen rein (Judas als de absoluut onreine, door den onreinen geest bezeten, wordt verwijderd; Petrus terechtgewezen als die de eerste wil, maar niet kan zijn).

I. B. Afscheidsredenen (XIV—XVI).

Al dadelijk valt het op dat dit onderdeel zonder uiterlijke afscheiding of caesuur, onmiddellijk aan het vorige inleidende deel (cap. XIII) zich aansluit. Toch is hier ongetwijfeld een nieuwe aanvang te zoeken, daar de rede van Jezus zich van Petrus afwendt en tot alle discipelen zich wendt. Voor de verdere dispositie der afscheidsredenen hebben wij maar weinig uiterlijke aanduidingen. De redenen van Jezus wordt slechts hier en daar afgebroken. Doch juist dat afbreken moet voor hem die het geheim der dispositie naspoort, van het grootste belang zijn. Gaan wij dus hiervan uit en merken wij op dat, zoowel in het begin als aan het slot dezer rede de jongeren sprekende optreden; letten wij daarenboven op de slotwoorden van cap. XIV waar, in het oog vallend, opzettelijk een kunstmatige caesuur wordt aangebracht, dan komen wij van-zelf tot de navolgende ontleding:

Drie onderdeelen:

1. Eerste afscheidsrede, driemaal door de jongeren afgebroken (XIV).
2. Tweede afscheidsrede, onafgebroken voortgaande van XV, 1—XVI, 16.
3 Derde afscheidsrede, wederom door de discipelen afgebroken (XVI, 17—33).

I. B. 1. Afscheidsrede, eerste deel (XIV).

Drie onderdeelen:

a. Jezus en Thomas (vs. 1—6[a]);
b. Jezus en Philippus (vs. 6[b]—14);
c. Jezus en Judas (niet Iskariot) (vs. 15—31).

a. Jezus en Thomas (vs. 1—6[a]).

Drie onderdeelen:

a[1]. Jezus leert (vs. 1—4);
a[2]. Thomas interpelleert (v. 5);
a[3]. Jezus antwoordt (vs. 6[a]).

a[1]. Jezus leert.

Inhoud:

1°. Aanprijzing van onversaagdheid en geloof.
2°. Op grond van de vele woningen en de door Jezus bereide plaats.
3°. Jezus komt terug en brengt de zijnen langs den hun bekenden weg, waar hij is.

(Het optreden van Thomas heeft evenals dat van Philippus en Judas in dit hoofdstuk ten doel, te doen uitkomen dat zij, de discipelen, de waarheid nog niet konden dragen. Ook merke men in Jezus' antwoord de trilogie op: weg, waarheid, leven).

b. Jezus en Philippus (vs. 6[b]—14).

Drie onderdeelen:

b[1]. Jezus leert (vs. 6[b]—7);
b[2]. Philippus interpelleert (vs. 8);
b[3]. Jezus antwoordt (vs. 9—14).

b^1. Jezus leert:

1°. Alleen door hem komt men tot den Vader.

2°. De leerlingen kenden den Vader niet, omdat zij den Zoon niet kenden.

3°. Nu eerst kennen zij den Vader.

b^2. Philippus bewijst dat hij nog op het oude standpunt staat en inderdaad noch den Vader, noch den Zoon kent.

b^3. Jezus antwoordt:

1°. Nog altoos kent gij de waarheid niet (vs. 9).

2°. Het geloof leert dat Jezus in den Vader en de Vader in Hem is (vs. 10, 11).

3°. Door geloof en gebed ontstaat gemeenschap met Vader en Zoon en kracht tot de werken (vs. 9—14).

c. Jezus en Judas (vs. 15—31).

Drie onderdeelen:

c^1. Jezus leert (vs. 15—21);

c^2. Judas interpelleert (vs. 22);

c^3. Jezus antwoordt (v. 23—31).

c^1. Jezus leert:

1°. De liefde is de band tusschen hem en de zijnen.

2°. Zoo kunnen zij den Geest ontvangen dien de wereld niet kent.

3°. Zoo keert Jezus tot de zijnen terug en hunne kennis wordt volkomen.

c^2. De vraag van Judas bewijst, dat de discipelen nog niet eens zich behoorlijk van de wereld weten te onderscheiden.

c^3. Jezus antwoordt:

1°. De liefde en hare vruchten (vs. 23 en 24).

2°. De komst van den Parakleet (vs. 25 en 26).

3°. Geen onversaagdheid (vs. 27—31).

(Door dit antwoord rondt zich dit geheele cap. tot een geheel af, immers vs. 23 en 24 slaan terug op het

pas voorgaande; vs. 25 en 26 op vs. 16 en vs. 27 en vlg. op vs. 1 en vlg.)

Nog verdient opmerking dat dit geheele cap. als door een inwendige tegenspraak wordt beheerscht, nl. deze, dat Jezus telkens weer de discipelen roemt en telkens ook weer zich moet verbazen en bedroeven over hen. Het is alsof het 3maal optreden der met name genoemde discipelen met hunne plompe interpellaties dienen moet om de tegenstelling tusschen de discipelen, zooals Jezus ze zich dacht en wenschte, en de werkelijke Apostelen zooals de historie ze ons leert kennen, recht duidelijk te doen uitkomen.

Zoo beschouwd is deze eerste rede, cap. XIV, de voortzetting van het reinigingsproces in cap. XIII. De hoofdgedachte in dit geheele deel (XIII—XVII) is dan deze: de uitverkoren jongeren zijn potentiëel rein, geloovig, liefdevol, met gnosis begaafd, i. e. w. pneumatisch; doch moeten feitelijk dat alles nog worden, en kunnen het eerst als Jezus heengegaan is.

I. B. 2. Afscheidsrede, tweede deel (XV, 1—XVI, 16).

Drie onderdeelen:

a. Het ideale verbond tusschen Jezus en de zijnen (v. 1—17);

b. De haat der wereld tegen Jezus en de zijnen (v. 18—27);

c. De jongeren veilig tegen den haat der wereld (XVI, 1—15).

a. Het ideale verbond.

Drie onderdeelen:

a^1. Gelijkenis van den wijnstok (vs. 1—6);

a^2. Toepassing op de jongeren (vs. 7—10);

a^3. Recapitulatie (vs. 11—17).

(a^2 en a^3 worden van elkander gescheiden door den aanhef van vs. 11: „Dit heb ik tot u gesproken").

b. De haat der wereld tegen Jezus en de zijnen.

Drie onderdeelen;

b^1. Die haat is eene principiëele, t. w. haat tegen God (vs. 18—21);

b^2. Die haat is eene onverantwoordelijke, wegens de

werken des Zoons geopenbaard aan de wereld (22—25);

b^3. Overgang tot het volgende deel (vs. 26, 27).

(Het volgende onderdeel kondigt zich als zoodanig aan door den aanhef, XVI, 1: „Dit heb ik tot u gesproken". De overgang in vs. 26 en 27 behelst geene nieuwe gedachte, maar leidt de rede van de wereld over tot haar tegenbeeld: de waarheid en hare getuigen, nl. de jongeren als degenen die van den beginne met Jezus waren geweest).

c. De jongeren veilig tegen den haat der wereld (XVI, 1—15).

Drie onderdeelen:

c^1. De jongeren zijn gewaarschuwd (vs. 1—4);

c^2. De Parakleet zal optreden tegen de wereld (5—11);

c^3. De Parakleet zal de jongeren in alle waarheid leiden (12—15).

c^1. De jongeren zijn gewaarschuwd (vs. 1—4), drie momenten:

1°. Doel der waarschuwing: „opdat gij u niet ergert."

2°. Inhoud der waarschuwing: „de wereld zal u vervolgen, enz."

3°. Het tijdige der waarschuwing: *a*. Nu reeds, nl. voordat het kwaad komt; *b*. Nu eerst, nl. onmiddellijk voor mijn heengaan.

c^2. De Parakleet zal optreden tegen de wereld (vs. 5—11),

drie momenten:

1°. Overgang van het „Nu eerst (vs. 4)" tot het „Gij zijt bedroefd omdat ik heenga."

2°. De Parakleet kan niet vroeger komen dan na Jezus' heengaan.

3°. Drieledige getuigenis waardoor de Parakleet de wereld veroordeelt.

c^3. De Parakleet zal de jongeren in alle waarheid leiden (vs. 12—15),

drie momenten:

1°. Motief: de jongeren kunnen nu nog niet de waarheid dragen.

2°. Inhoud: *a.* de *volle* waarheid, *b.* de toekomst, *c.* de doxa des Zoons.

3°. Waardeering: de Parakleet met Vader en Zoon in betrekking.

I. B. 3. Afscheidsrede, derde deel (XVI, 16—33).

Drie onderdeelen:

a. Jezus' aanhef, door de jongeren afgebroken (v. 16-18);

b. Jezus' repliek, met een korte dupliek der jongeren (vs. 19 – 29);

c. Jezus' derde en laatste woord tot de jongeren (vs. 30 – 33).

(Dit geheele derde deel is eigenlijk niet meer dan recapitulatie en resumtie van de geheele afscheidsrede en bevat als zoodanig de volgende hoofdgedachten:

1°. Jezus gaat heen maar komt terug.

2°. De jongeren zijn treurig en ellendig, maar gaan schoone tijden tegemoet.

3°. De wereld juicht, maar is geoordeeld en overwonnen).

Voorts is in dit derde deel karakteristiek de wijze waarop de discipelen tegelijkertijd van hun goeden wil en hun onvermogen doen blijken. Hun voorlaatste woord is een rechtstreeksche openbaring hunner onkunde; hun laatste woord een bewijs van zelfoverschatting, eene uiting van geloof en gnosis waaraan consistentie ontbreekt. Zie vooral vs. 31: „Gelooft gij nu?" tegenover het „wij weten" en „wij weten" der jongeren.

Eindelijk wijst vs. 28 terug naar het begin van cap. XIV, terwijl het slot van dit hoofdstuk den overgang vormt tot cap. XVII.

I. C. Slot, gebed, verheerlijking (XVII).

Drie onderdeelen:

1. Jezus bidt voor zichzelf (vs. 1—8);
2. „ „ „ zijne jongeren (vs. 9—19);
3. „ „ „ allen die door hen zullen gelooven,

en zoodoende in zekeren zin de wereld zelf geloovig maken, (vs. 20—26).

1. Jezus bidt voor zichzelf (1—8):
twee beden, met motiveering en verklaring.
a. Verheerlijk mij, opdat ik U verheerlijke (vs. 1) met drieledige verklaring (vs. 2—4).
b. Verheerlijk mij *nu*, gelijk ik 't was voor de grondlegging enz. (vs. 5) met drieledige verklaring (vs. 6—8).

(Reeds in deze bede om Jezus' verheerlijking worden de jongeren mede opgenomen, deels (*a*) als die mede dienen moeten om *in de toekomst* Vader en Zoon te verheerlijken; deels (*b*) als *die vooraf* uit de wereld waren uitverkoren en aangewezen om te behooren tot de ware gemeente Gods).

2. Bede voor de jongeren (vs. 9—19),
twee beden:
a. Bewaar hen in Uwen naam (11[b]).
b. Heilig hen in de waarheid (17[a]).

(De eerste bede wordt ingeleid door tweeërlei motief of reflexie van Jezus, 1°. Ik bid voor hen, omdat zij niet aan de wereld gelijk zijn. 2°. Omdat zij *in* de wereld zijn. Beide motieven zijn drieledig ontwikkeld en wijzen tegelijkertijd op het verband tusschen de bede voor de jongeren en die voor Jezus. Hetzelfde geldt van de motieven en reflexies tusschen vs. 11 en 17 en van hetgeen tot adstructie van de bede in vs. 17—19 dient).

3. Bede voor allen,
twee apostrophen:
a. Vader (vs. 24).
b. Regtvaardige Vader (vs. 25).

(De eerste apostrophe wordt voorafgegaan, de tweede gevolgd door motiveering. In vs. 25 schijnt in plaats van *καί* gelezen te moeten worden *εἰ καί*. Vs. 24: „vóór de grondlegging" wijst terug naar vs. 5. Het

bizonder karakter van dit z.g. hoogepriesterlijke gebed komt vooral uit door de mystieke ineenslingering van Vader en Zoon, in eerste, en van Zoon en geloovigen in tweede instantie. Ook vertoont zich hier wederom dezelfde tegenstelling tusschen het ideaal en de actualiteit, de wereld zooals ze is, en de geloovigen *in* de wereld, zooals zij virtueel zijn, terwijl ten slotte alles als in een welluidend accoord: het één zijn van Vader, Zoon en geloovigen door middel van geestesmededeeling en verheerlijking van den Zoon zich oplost. Eindelijk zij nog opgemerkt, dat het slotwoord, XVII, 26, culmineert in diezelfde liefde van Jezus tot de zijnen, waarvan dit geheele inleidende deel, cap. XIII—XVII (zie XIII, 1) uitgaat [1]).

§ 6. LIJDEN, STERVEN EN OPSTANDING, cap. XVIII—XX.

Naar onze aanduiding op blz. 387 vormen deze drie laatste capita in het plan van Wild de vijfde en zesde acte van het Johanneïsche drama, of de tweede en derde (χάρις en δόξα) van het Passiedeel.

Ook bij Honig vinden wij dezelfde splitsing van het passiedeel die trouwens wel bij elken opmerkzamen lezer als de volkomen natuurlijke en door den dichter zelf gewilde zich moet aanbevelen.

Inderdaad is de compositie van het tweede deel des Evangelies, cap. XIII—XX minder gecompliceerd en meer voor de hand liggend dan die van het eerste deel. Waren het daar met elkaar verbonden en in elkaar zich bewegende ringen, trappen, door portalen onderling te gelijk afgescheiden en verbonden, leden op gewrichten draaiende; hier grijpen de enkele deelen niet als de golven van een stroom in elkander, maar volgen zij in welgeordende drieledige groepen en als door

1) In de hierboven, blz. 392, genoemde verhandeling heeft Thoma de afscheidsredenen uit dit oogpunt bezien, als zou de evangelist daarin een tegenwicht en een tegengif hebben willen geven tegen de zinnelijke parousie-verwachtingen der Apokalypse. Zijne treffende opmerkingen verspreiden, naar het mij voorkomt, nieuw licht over zin en tendentie van het Logos-evangelie en kunnen wellicht in het vervolg ook voor de juiste opvatting van de compositie van dit kunstwerk bevorderlijk zijn.

kleine tusschenruimten gescheiden, elkander op. Is dan het opgemerkte ten aanzien der eigenaardige dispositie des Evangelies alleen op de eerste helft er van toepasselijk? Die vraag kunnen wij niet voetstoots beantwoorden, daar wij te onderscheiden hebben tusschen tweeërlei eigenaardigheid waardoor de bouw van het vierde Evangelie wordt gekenmerkt, t. w. 1° de climax in de kleinere drieledige groepen zoowel als in de samenverbonden grootere massa's, 2° de wijze van verbinding der kleinere en grootere groepen onder elkander. De eerste eigenaardigheid nu is door het geheele Evangelie onveranderd dezelfde. Overal vinden wij eene stijging van het eerste tot het derde lid der groepen en van de eerste tot de derde groep, en van de eerste tot de derde reeks van groepen, gelijk zulks ten aanzien van de drie feestreizen en de haar constitueerende onderdeelen hierboven is aangetoond. Wat de onderlinge verbinding dier groepen betreft, het rustiger verloop van het proces in het tweede deel des Evangelies, d. i. nadat de groote crisis tot haar culminatiepunt was gekomen en de ure daar was, waarop de vleeschgeworden Logos de wereld zou overwinnen door voor haar te sterven, dat rustiger verloop, ons in cap. XIII—XX geteekend, vorderde ook een eenvoudiger schematisme en wij meenen dan ook dat de aangewezen juxtapositie van de drie hoofddeelen, zoowel als van de kleinere groepen in dit passiedeel, volkomen in overeenstemming is met den aard van het daar behandelde onderwerp.

Al wat wij dus ten opzichte van het tweede deel des Evangelies nog hebben aan te toonen, bepaalt zich tot den bedoelden climax in de grootere en kleinere deelen of trilogieën. Het voornaamste hiertoe behoorende vinde hier zijne plaats. Zoo behoeft het al dadelijk geen betoog, dat het derde deel, de opstanding, niet alleen tegenover de twee voorafgaande deelen, maar ook tegenover alles wat voorafgaat, als het ware een culminatiepunt aanwijst, terwijl de derde verschijning van den Verrezene met den uitroep van Thomas: „Mijn Heer en mijn God!" en het slotwoord over de zaligheid van hen, die niet zien en toch gelooven, de lezers tot den hoogsten trap van gnosis opvoert en onmiskenbaar het gansche Evangelie door terugwijzing naar den aanhef (ἐν ἀρχῇ — θεὸς ἦν ὁ λόγος als een geheel afrondt.

Even duidelijk culmineeren de afscheidsredenen in het derde deel het Hoogepriesterlijke Gebed, terwijl de twee voorafgaande deelen slechts als voorbereidende trappen, die tot dit heiligdom voeren, zijn aan te merken.

Tal van andere dergelijke gradaties laten zich in de passiegeschiedenis onderscheiden, waar telkens de twee voorafgaande stadiën een preparatorisch karakter dragen. Zoo bv. moet Jezus tweemaal vragen: wien zoekt gij? vóór de schare hem kan medevoeren; zoo moet het verhoor voor Annas en Kajaphas, die zoo kennelijk als een paar bijeengebracht zijn [1]), aan het derde, decisieve verhoor voor Pilatus voorafgaan.

Bij de andere door Honig aangewezen trilogieën in de Lijdensgeschiedenis zal zonder moeite dezelfde eigenaardigheid worden teruggevonden. Het sterkst komt wel bij het derde kruiswoord τετέλεσται het opzet van den evangelist uit om het derde of laatste als het decisieve, alles afdoende te signaleeren.

Na de analyse van het zoo doorzichtige opstandingsverhaal (cap. XX), zooals die laatstelijk door Honig en Wild is geschied, acht ik niet noodig nog opzettelijk bij dit slothoofdstuk stil te staan, ten einde zijne trichotomische structuur en den ook daar onmiskenbaren climax aan te wijzen. Of dit capittel een bizonder licht werpt over het plan des Evangelies in zijn geheel, is een andere vraag waarover straks nog een enkel woord.

Aan het eind mijner beschouwingen gekomen, wensch ik nog één punt in de overweging van desbevoegden aan te bevelen. Zou het misschien mogelijk zijn een eenigszins afdoend antwoord te geven op de vraag, hoe toch de evangelist er toe gekomen mag zijn, aan zijn kunstwerk juist dien vorm te geven? m. a. w. wat was de aanleiding tot, wat is het diepere geheim, de eigenlijke gedachte van die eigenaardige aaneenschakeling der drieledige groepen, waarbij van elke groep het derde lid wederom het eerste wordt van een volgende en hoogere?

Misschien kan de navolgende opmerking den weg tot een

1) Kan in deze omstandigheid ook de reden gelegen zijn waarom Johannes te dezer plaatse Annas in de plaats stelde van Herodes (Luk. XXIII, 7)?

bevredigend antwoord op deze vraag banen. De uitdrukking τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ komt voor bij de ἀρχὴ τῶν σημείων, Joh. II, 1. Door het onmiddellijk voorafgaande, I, 51, wordt de lezer voorbereid op eene reeks van steeds grooter teekenen van heerlijkheid, door Jezus te openbaren. Welke is nu het laatste en grootste teeken, dat deze reeks besluit? Is het niet de opstanding van den gekruisigde, welke als het teeken der teekenen op waardige wijze het geheel afsluit en als zoodanig naar de ἀρχὴ τῶν σημείων terugwijst? Welnu, dit laatste σημεῖον had ook plaats τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ; deze derde dag was te gelijk de eerste dag der week, de μία τῶν σαββάτων (Joh. XX, 1), d. i. de voor de Christenen tegenover de Joden zoo belangrijke Zondag; eindelijk deze opstanding was ook op hare beurt wederom een ἀρχὴ τῶν σημείων blijkens het slotwoord van den evangelist, XX, 30: nog vele andere teekenen deed Jezus enz. [1]).

Het drietal dagen, waarmede het Evangelie besloten wordt, is zonder twijfel het voor alle Christenen allerbelangrijkste. Johannes signaleert den Vrijdag der kruisiging, den eersten van het drietal, als den paaschdag der Joden, maar tegelijk bij herhaling als den dag der toerusting tot den Sabbath; den tweeden als den Sabbath bij uitnemendheid of den grooten sabbath (XIX, 31); den derden eindelijk, den Zondag, als den opstandingsdag, dien hij den eerste der Sabbathen noemt. Is het te ver gezocht, wanneer wij in deze qualificaties en combinaties, in verband met den geheelen aanleg van het Evangelie, het opzet lezen, om de uitnemendheid van het Christendom met zijn nieuwen vierdag tegenover het Jodendom met zijn Paschen en zijn Sabbath te doen uitkomen? De zin zou dan zijn: alleen de Christenen hebben den hoogsten of derden trap bereikt (nl. door het geloof in den levenden Heer), de Joden brengen het niet verder dan tot den tweeden dag.

Ik voorzie eene tegenwerping. Men zal zeggen: Waarom heeft Johannes, indien zulk eene gedachte hem bezielde, juist datgene verzuimd wat zoo goed als onmisbaar in dit geval mocht heeten? Waarom heeft hij cap. XX niet aangevangen

1) Hiermede in nauw verband staat de voorstelling in de afscheidsredenen, dat de geloovigen door den bijstand van den Paracleet nog grooter werken zouden doen dan die zij van Jezus hadden gezien.

met de woorden: „Op den derden dag", zooals ook 1 Cor. XV, 4 gelezen wordt?

Al ontken ik geenszins het gewicht dezer bedenking, zij komt mij toch niet afdoende voor. Vooreerst toch schijnt het de manier van onzen evangelist, die immers voor ingewijden schrijft, om niet meer dan volstrekt noodig is van het geheim zijner dispositie, in verband met de symbolische beteekenis van zijn boek, in ronde woorden te openbaren. Is het niet opmerkelijk, dat hij slechts eenmaal zich van den term τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ bedient, niettegenstaande meermalen door hem iets verhaald wordt als gebeurd na twee dagen? Men denke aan het τῇ ἐπαύριον πάλιν van den proloog, I, 35; aan de twee dagen, die Jezus in Samaria bleef, IV, 40, welk datum in vs. 43 nog eens herhaald wordt; verder aan de twee dagen toevens vóór Jezus naar Bethanië de reis ondernam, XI, 6. Ofschoon het nu toch wel zeker mag heeten, dat het den evangelist telkens bepaaldelijk om den op de twee anderen volgenden derden dag te doen was, gelijk bij de ἀρχὴ τῶν σημείων, nergens dan daar alleen wordt die derde dag uitdrukkelijk genoemd. Is het niet alsof de evangelist schroomde zijne lezers te beleedigen door meer dan strikt noodzakelijk was te geven tot opsporing van den eigenlijken zin van zijn geheimschrift? Ten anderen zal de bizonderheid, dat Jezus op den derden dag was verrezen, voor de lezers wel zoo op den voorgrond hebben gestaan, dat ook zonder het hun opzettelijk te herinneren de μία τῶν σαββάτων onmiddellijk als de gedenkwaardige derde dag hun moest voor den geest komen. Eindelijk kon het wel zijn, dat het vermelden van den dag, Joh. II, 1, in verband met het niet vermelden daarvan bij de opstanding, samenhing met deze groote en alles beheerschende gedachte van den evangelist: in de openbaring van Christus' heerlijkheid valt het eind met het begin te zamen; niet aan Hem, maar aan zijne leerlingen lag het, dat zij die heerlijkheid eerst op den derden dag na zijn dood erkenden; niet aan Hem, maar aan het wangeloof dergenen, die aan de bruiloft des Lams en aan den maaltijd met Hem te houden dachten als aan hetgeen eerst in de toekomst te wachten was. Gelijk het conflict met den Joodschen cultus van achteren naar voren wordt verplaatst en reeds de eerste openbare daad van

Jezus te Jeruzalem onmiddellijk met zijn dood en opstanding wordt in verband gebracht, II, 21, gelijk het Avondmaal met de wonderbare spijziging naar de eerste helft des Evangelies (zie cap. VI) moet verhuizen, zoo is ook de ἀρχὴ τῶν σημείων op den derden dag, waar de Christus als de rechte bruidegom voor den wijn zorgt, d. i. allen geroepenen de zalige vreugde des hemelrijks bereidt, te gelijk aan het begin van zijn aardsch en van zijn hemelsch leven te plaatsen.

Ten allerlaatste (want het schijnt wel dat ook voor steller dezes het laatste altijd weer het begin eener nieuwe reeks van gedachten wordt) nog eene opmerking. Wel is waar heeft Johannes, door die verschijningen van den Verrezene te vermelden, aan de wet der trichotomie voldaan, maar te gelijker tijd heeft hij door die drie verschijningen op twee achtereenvolgende Zondagen te plaatsen, in verband met zijne opmerking over de andere teekenen die onvermeld bleven (XX, 30), zijnen lezers den indruk gegeven, dat zijn Evangelie hen nog niet tot het einde, d. i. tot het hoogste toppunt had gebracht. Op die twee Zondagen moest natuurlijk de derde, de groote bij uitnemendheid, volgen en de gedachte daaraan is zonder twijfel naar zijn oordeel het heerlijkste, waarmede de ware μαθητής zich kan bezig houden.

Amsterdam, Mei 1877. A. D. LOMAN.

EEN BLOEMLEZING UIT HET NIEUWE TESTAMENT.

De Bloemlezing uit de godsdienstige geschriften der Israëlieten, door Dr. J. Herderschee in het vorige jaar uitgegeven, is met ingenomenheid ontvangen. De behoefte aan zulk een werk werd reeds lang door velen gevoeld. Zal het volk in staat zijn, om het classieke boek van Israël's godsdienst te waardeeren, dan heeft het een gids noodig, onder wiens leiding het de paarlen van kostbare waarde, in het O. T. verborgen, ontdekt. De heer H. is gebleken een uitnemende gids te zijn.

Veel eerder dan wij verwacht hadden heeft de geachte schrijver ook een Bloemlezing uit het N. T. in het licht gegeven. Wij zijn hem daarvoor dankbaar en vertrouwen, dat spoedig een tweede uitgave van dit werk zal blijken noodig te zijn. Daarom deelen wij hier eenige bedenkingen mede, waarvan wellicht bij een nieuwe bewerking gebruik kan worden gemaakt.

Onze eerste bedenking luidt: de Bloemlezing is te uitvoerig. In de Voorrede heet het, dat de boeken van het N. T „een onschatbare waarde voor ons bezitten, daar zij ons in kennis stellen met de geheel eenige persoonlijkheid van Jezus"; „omdat hunne schrijvers, met de taal hunner eigene godsdienstige ervaring, vaak ons weten te treffen en ons in de ziel grijpen, woorden sprekende, die voldoen aan onze godsdienstige behoeften en met ons medegaan op den levensweg". Wij mogen dus veronderstellen, dat het den schrijver vooral te doen was, om die gedeelten te verzamelen, welke, gelijk hij het vroeger uitdrukte, (Voorrede van de eerste Bloemlezing) nooit hun kracht tot stichting verliezen. Het komt mij voor, dat de

keuze der stukken uit de Synoptici het gelukkigst geslaagd is. Maar waartoe zoovele bespiegelingen uit den Hebreërbrief b. v. opgenomen, die toch moeielijk stichtelijk kunnen heeten? Was het noodig 1 Cor. XV, Eph. I, de Pinksterrede, Petrus' rede na de genezing van den kreupelgeborene en die van Stefanus *geheel* over te nemen? Van de huistafels uit de brieven aan de Colossensen en de Efezen, die soms woordelijk overeenkomen, ware één toch zeker voldoende geweest. Ongaarne misten wij daarentegen de schoone uitspraken in Gal. IV: 10, 16; V: 6; VI: 15, over de droefheid naar God in 2 Cor. VII: 9—11, over de weldadigheid der Macedoniërs in 2 Cor. VIII. Het loflied ter eere van God en het Lam, de klaagzang op Babel's val in Openb. IV, V, XVIII, hadden hier een plaats kunnen vinden. Terwijl het grootste gedeelte van het vierde Evangelie in de Bloemlezing is opgenomen, begrijp ik niet, waarom H. VII en XII geheel zijn weggelaten. Was er reden, om VII: 17, 37—52; XII: 20—26, 44—50 stilzwijgend voorbij te gaan?

Terecht merkt de Schrijver op, dat de nieuwe vertaling van het N. T. meerdere bekendheid en waardeering verdient dan tot hiertoe het geval is. Maar zij is door hem te slaafs gevolgd. Is een zin, die uit 29 regels bestaat, (Eph. I: 3—14) leesbaar? Kon hij niet gesplitst worden? Wat dunkt u van de uitdrukking: *die den vleesche geleden heeft?* (In 1 Petr. IV: 1 komt zij tweemaal voor). De vertaling van 1 Cor. XV: 1, 2 is onverstaanbaar.

De Inleidingen, die de auteur aan de boeken laat voorafgaan, zijn over 't algemeen te kort: die op het Evangelie naar Lukas bestaat uit zes regels. (Gunstige uitzonderingen maken de Inleidingen op den brief aan de Romeinen, de Openbaring, de Handelingen en het Evangelie naar Johannes). Van sommige geschriften wordt de tijd van hun ontstaan opgegeven, van de meeste niet. Al geef ik toe, dat het soms uiterst moeielijk is de data met nauwkeurigheid te bepalen, is de dubitandi prudentia hier niet wat ver gedreven?

De woorden uit de Inleiding onzer nieuwe vertaling op den eersten brief aan de Corinthen: „op zijn tweede zendingsreis, ongeveer in het jaar 52, kwam Paulus te Corinthe" neemt de schrijver over. Deze tijdsbepaling is zeker te vroeg. Wordt

des apostels bekeering terecht in het jaar 36 gesteld, dan kwam hij in het jaar 53 voor de tweede maal te Jeruzalem, (Gal. II) vanwaar zijn tweede zendingsreis begon. Bedenken wij, dat hij zich, na Antiochië, Galatië, Macedonië, Athene bezocht te hebben, naar Corinthe begaf, dan kan zijn komst aldaar niet vóór het jaar 54 gesteld worden.

Heet het in de Inleiding op de Apocalypse, dat tusschen het boek Daniël en de Openbaring van Johannes nog verscheidene apocalyptische geschriften liggen, dan moet de lezer daaruit opmaken, dat de rij der apocalyptische geschriften met het laatste boek van het N. T. gesloten is. De schrijver weet natuurlijk zeer goed, dat het gedicht van Commodianus uit de helft der derde eeuw ook nog tot de „Openbaringen" behoort. Met instemming wordt het gevoelen van Herder aangehaald, dat onze Openbaring een boek voor alle harten en alle tijden is. Ik zou mij daarmede moeielijk kunnen vereenigen en kan niet inzien, dat het een boek voor onzen tijd is. En waarom heeft Dr. H. uit zulk een geschrift, dat voor alle harten en alle tijden bestemd is, in zijn Bloemlezing alleen de drie eerste en de twee laatste hoofdstukken opgenomen?

Zijn de beide uitspraken: „het derde evangelie is onder paulinischen invloed samengesteld" (bl. 86) en „dit evangelie is geheel in paulinischen geest geschreven" (bl. 163) met elkander in overeenstemming?

Van den Hebreërbrief wordt wel gezegd, dat men ten onrechte Apollos voor den schrijver heeft gehouden, maar waarom dit gevoelen onaannemelijk is, verneemt de lezer niet. Het eenige bezwaar, dat tegen dit gevoelen, het eerst door Luther geuit, bestaat, is de tijd, waarin de brief geschreven is. Waarom niet gewezen op de vervolgingen, die de lezers van den brief te verduren hadden, welke waarschijnlijk onder de regeering van Domitianus plaats hadden?

In de Inleiding op Jakobus' brief wordt beweerd, dat deze eerst geruimen tijd na den val van Jeruzalem is geschreven; maar geen enkel bewijs wordt daarvoor gegeven. Ik kan niet inzien, dat de bestrijding van het Paulinisme hier zoo bijzonder kalm en ernstig is, gelijk de schrijver verzekert. Of getuigt het van groote kalmte, wanneer de voorstander der verderfelijke leer van Paulus een dwaas wordt genoemd? (Jakob. 2: 20)

Dat de auteur van 1 Petrus zich uitdrukt „in bewoordingen, die van volkomen overeenstemming met Paulus getuigen", is, naar mijn oordeel, overdreven en ook in strijd met de verzoenende strekking van den brief, waarop tevens wordt gewezen. De onbekende schrijver maakt zoowel van brieven van Paulus als van dien van Jakobus gebruik en spreekt daarom evenmin van rechtvaardiging uit geloof als van rechtvaardiging uit de werken. De opvatting van den doop (III: 21) is hier een andere dan bij Paulus, die bovendien niets weet van Christus' nederdaling ter hel, van zijn prediking aan de tijdgenooten van Noach en aan de dooden in 't algemeen. (III: 19, 20, IV: 6)

Is de bewering volkomen juist, dat de eerste brief van Johannes „in den geest en in navolging van het vierde evangelie" is geschreven? Had niet met een enkel woord op het verschil de aandacht moeten worden gevestigd?

Waarom werd niet bij 2 Petr. vermeld, dat deze brief gedeeltelijk een copie is van dien van Judas? Dat deze „een bestrijding behelst van het Paulinisme", kan ik moeielijk toegeven. Mij dunkt, hier wordt duidelijk de dwaling der Gnostieken bestreden, die God, den eenigen Heerscher en J. C. verloochenen (vs. 4) en tevens gewaarschuwd tegen hun zedeloozen wandel, welke het gevolg was hunner verderfelijke leer.

Bij sommige uitspraken van Jezus in het Mattheüs-Evangelie wordt aangeteekend, dat zij van de hand van een lateren bewerker zijn, o. a. bij VII: 6, X: 6, 14, 17, 38, XVI: 17—19. Waarom niet hetzelfde getuigd van V: 18, 19, waar de joodsch-christelijke geest het sterkst uitkomt? Van V: 42, 46 en 47 heet het, dat zij misplaatst zijn. Mij dunkt, dezelfde opmerking verdiende eerder bij 2 Cor. XI: 32, 33 gemaakt te worden. Zijn die verzen echt, dan moeten zij op vs. 23 volgen. Welk een vreemden indruk ontvangt de lezer, wanneer hij, na de plechtige verzekering van Paulus, dat God, de Vader van onzen Heer J. C., weet dat hij niet liegt, verneemt, dat de stadhouder van koning Aretas den apostel wilde gevangennemen. In een Bloemlezing hadden deze beide verzen althans gemist kunnen worden.

Wilde de schrijver zijn lezers overtuigen, dat 2 Cor. XII: 12 „een invoegsel van lateren tijd" is, dan had hij degelijke

gronden moeten aanvoeren, die hem natuurlijk niet onbekend kunnen zijn. De bewijsvoering, in parenthesi geplaatst: „in strijd met 1 Cor. XII: 22—24" kan niemand overtuigen.

De bewering, dat „in 393 op de kerkvergadering te Hippo de bundel van het Nieuwe Testament werd vastgesteld", (bl. 4) is minder juist. De Synode te Carthago van het jaar 397 durfde haar Canon nog niet vaststellen, voordat de gemeente van Rome geraadpleegd was. Nadat op het tweede Concilie van Carthago, in het jaar 419, de Hebreërbrief voor het eerst onder de 14 Paulinische brieven was opgenomen, hadden velen in de Oostersche kerk nog langen tijd bezwaar, om aan de Openbaring een plaats te geven onder de Canonieke boeken.

„Omstreeks het jaar 150 werd een eerste poging gedaan om de geschriften uit den apostolischen tijd bijeen te brengen" (bl. 4). Tegen de bedoeling van den schrijver moet de lezer hieruit opmaken, dat in dien tijd geen boeken uit den na-apostolischen tijd werden bijeengebracht.

Is de Titel volkomen juist? Zou hij niet moeten luiden: Bloemlezing uit de geschriften van het N. T.? In een „Bloemlezing uit de oudste godsdienstige geschriften der Christenen" zouden wij recht hebben o. a. enkele fragmenten te verwachten uit den eersten brief van Clemens, uit den brief aan Diognetus, die ouder zijn dan de jongste boeken van het N. T.

De geachte schrijver beschouwe deze bedenkingen alleen als een bewijs van mijn belangstelling in zijn werk. Hartelijk wensch ik, dat het vele lezers vinde, vooral onder hen, door wie het N. T. zelden meer geopend wordt.

K—m, 11 Juni 1877. M. A. N. ROVERS.

BOEKBEOORDEELING.

The gospels in the second century, an examination of the critical part of a work, entitled „Supernatural Religion," by W. SANDAY, *M. A. Rector of Barton-on-the-Heath, Warwickshire, and late fellow of Trinity college, Oxford, Author of a work on the fourth gospel. London, Macmillan and Co.* 1876.

Beide werken, in den titel van Sanday's boek vermeld, zijn aan de lezers van het Theologisch Tijdschrift, althans bij name, bekend. Van „*Supernatural Religion*" gaf van Manen in het September-nummer van '75 verslag. *The authorship and historical character of the fourth gospel* werd een paar jaren vroeger door prof. Loman besproken.

„Hoogst fatsoenlijk, maar tevens .... hoogst oppervlakkig" luidde het oordeel over het laatste werk. Den schrijver zijn deze lofspraak en dit vonnis ter oore gekomen. Dat ze hem niet mishaagd hebben, blijkt uit de omstandigheid, dat hij andermaal zijn studie aan de redactie zond, hopende ook nu met een recensie vereerd te worden. Of hij er zijn voordeel mede gedaan heeft? Zijn tweede geschrift zal op die vraag het antwoord moeten geven. Misschien spreekt er reeds eenig beminnelijk schuldgevoel uit den nadruk, waarmede hij *the authorship* zijn „eersteling" noemt en verklaart aan sommige détails in het vierde Evangelie wat al te spoedig gewicht toegekend te hebben als bewijs voor de autopsie van den schrijver. Die autopsie zelve intusschen is voor hem ook nu nog buiten twijfel. Zijn argumentatie heeft in zijn schatting de bewijskracht niet verloren. De conclusie, dat de dusgenoemde Johannes

een jood was, die vóór de verwoesting van Jerusalem in Palaestina leefde, deelnam aan de messiaansche verwachtingen van zijn volk en mede opging in de gebeurtenissen, die hij beschreef, blijft zich met onweerstaanbare kracht aan hem opdringen [1]). In dit opzicht dus kwam er tusschen hem en prof. Loman geen toenadering tot stand. Maar of zijn oppervlakkigheid er op verminderd is?

De Engelsche behoudslieden op theologisch gebied hebben zeker alle reden om met hunne studiën niet bij de oppervlakte te blijven staan. De onbekende schrijver van *Supernatural Religion* immers heeft de geloofsbrieven van het rechtzinnig kerkgeloof van het Engelsch Protestantisme met meer dan alledaagsche nauwgezetheid onderzocht. Twee lijvige deelen, grootendeels van historisch-critischen inhoud, waaraan jaren arbeids ten koste gelegd zijn, zond hij de wereld in. Ze beleefden druk op druk en brachten allerwege pennen in beweging. Indien dan de critiek aldus veroveringstochten onderneemt, wat zoude het der orthodoxie baten, indien zij tegen hare welgeoefende legers slechts oppervlakkige redeneeringen te velde bracht?

Het woord *oppervlakkig* intusschen heeft hier een bijzondere beteekenis. Den Engelschen geleerden ontbreekt het niet aan soliditeit. Zoo het terrein, waarop hun onderzoek zich bewegen moet, van nature groot is, of onder de handen aangroeit, laten zij zich niet ontmoedigen. Met taai geduld gaan zij schrede voor schrede voort. Ook zijn zij geen oogendienaars, die den schijn voor het wezen huldigen. Het karakter der natie openbaart zich in den arbeid harer mannen van wetenschap. Een andere vraag is het evenwel, of de studiën van Engeland's theologen wijsgeerige en critische diepte verraden. Sanday klaagt, dat de kundigste mannen zich van schrijven onthouden, zoodat het werk overgelaten is aan „littérateurs," aan wier wetenschappelijke nasporingen niet de noodige voorstudiën ten grondslag liggen. De billijkheid dezer klacht kan ik niet beoordeelen. De vreemdeling kent niet de sluimerende krachten eener natie. Hij vraagt, wat zij tot stand brengt, niet, wat zij vermag. Of dan de godgeleerdheid der Engelschen

1) p. 347.

zooals zij uit hunne werken openbaar wordt, zich door critische scherpte en wijsgeerige diepte onderscheidt?

Met het oog op de studie van Sanday zelven zou ik deze vraag niet toestemmend durven beantwoorden. „Hoogst fatsoenlijk" mag het ook ditmaal heeten. Niet enkel de uiterlijke vorm van zijn boekske is keurig. Ook de stijl. Ook de toon. Het doel van zijn geschrift is apologetisch en polemisch.

Toch kenmerkt het zich weinig of niet door de gebreken, die werken van dien aard zoo dikwerf ontsieren. Er is iets waardigs in de houding van dezen conservatief, die kampt voor zijn kerkgeloof tegen een niet gering te schatten vijand. Misschien is dit te danken aan de gunstige omstandigheden, waarin nog in Engeland de orthodoxie verkeert. Wij weten bij ervaring, hoe in ons land de houding der catholieken tegenover de protestanten weinig te wenschen overlaat in streken, waar zij zeer verre de overhand hebben. Zijn ze daarentegen in de minderheid, dan blijkt soms — gelijk Pierson eens verzekerde van de protestantsche orthodoxie — het poesje een katje te wezen. Mag ditzelfde misschien van Engeland's theologen gelden? Het is waar, reeds doet de critiek er haar intocht. De Tubingsche school vindt er vertegenwoordigers. Baur en zijn geestverwanten zijn er niet alleen bekend, maar worden gelezen. Ondanks, of misschien juist ten gevolge van Gladstone's vonnis neemt men er notitie van Strauss. Scholten en Kuenen zijn er geen vreemdelingen meer. Een werk als *Supernatural Religion* wordt door den druk tot in het oneindige vermenigvuldigd. Dit alles is waar, maar het is slechts een begin. De rust van het geloof is nog niet in ernst verstoord. Van kamp op leven en dood is nog geen sprake. Hebben wij dan wellicht reden om te vermoeden, dat vertrouwen op het goed recht eener door de eeuwen bevestigde zaak aan mannen als Sanday hun waardigheid bijzet? Of zullen wij — eervoller voor de Engelsche natie — gelooven, dat ook in 't barnen der gevaren een betere natuur hare *gentlemen* bewaren zal voor het krijgsgeschreeuw van een Ewald of voor de apologetische kunstgrepen van een Tischendorf?

„Hoogst fatsoenlijk!" — die lofspraak herhalen wij ook thans. Maar de wijsgeerige diepte en de critische scherpte?

Sanday rekent zich tot de middenpartij, de partij nl., die het

midden houdt tusschen het „secularisme" en het „ultramontanisme." Hij heeft, het valt niet te ontkennen, allen eerbied voor rede en wetenschap. De rechten der eerste wil hij niet bekorten. Geen compromis op theoretisch gebied, is zijn leus. Aan de wetenschap kent hij de eindbeslissing toe. Toch mag ik vragen, of het van wijsgeerige diepte getuigt, dat hij de beantwoording der vraag naar het bovennatuurlijk karakter van het Christendom en naar de geloofwaardigheid der bijbelsche wonderverhalen te eenenmale aan historisch-critische studiën overlaten wil; daarbij wijst op de menigte détails betreffende den leeftijd van schrijvers, de juiste lezing van handschriften en dergelijken, die nog in 't duister liggen, en ten slotte zich neerlegt bij de spreuk van Burton: „probability is the very guide of life" — in één woord, dat hij de oplossing van voor een goed deel philosophische quaestiën op de lange baan schuift op een wijze, die gelijk staat met haar *van* de baan te schuiven. Ook mag ik vragen, of het doeltreffend is zich ter handhaving van de rechten des geloofs tegenover de resultaten der wetenschap te beroepen op het duister terrein, waar de physiologie ons bij de verklaring der menschelijke levensfunctiën in den steek laat, de diepte, waarover — om een beeld van prof. Opzoomer te gebruiken — de brug nog niet gelegd is. Evenmin heb ik vrede met een openbaringsleer, die haar bijzondere openbaring eensdeels besloten acht in het physieke proces der eerste menschwording en in het geestelijk proces der toenemende verlichting, anderdeels met dien naam het onderscheid aanduidt tusschen de palaestijnsche en de andere godsdiensten, een onderscheid, dat wel geconstateerd, maar niet te spoedig als door prof. Kuenen verklaard mag worden [1]). In alle deze opzichten betoont Sanday zich een man van de „mediate theology." Met prijzenswaarde bescheidenheid verklaart hij, dat de „synthetic formule" ter verzoening van geloof en weten nog niet gevonden is, maar in den zin, waarin hij deze verklaring aflegt, is zij meer een bewijs, dat kerkelijk materiaal hem het uitzicht belemmert, dan dat hij als wijsgeer de plaats gevonden heeft, waar de grenzen liggen van het menschelijk weten.

De pas gemaakte opmerking is gegrond op wat er voor-

---

p. 10.

komt in de *Introductory* en in de *Conclusion* van Sanday's boek. Dat wijsgeerige quaestiën aan de orde gesteld worden in een studie over *the gospels in the second century*, vindt zijn verklaring in de omstandigheid, dat de schrijver van *Supernatural Religion* in zijn werk de behandeling van wijsgeerige en van critische vraagstukken verbonden had. Sanday zou liever gezien hebben, dat hij zich tot de laatsten bepaald had, overeenkomstig zijn bewering, dat slechts hunne oplossing een eindoordeel over het bovennatuurlijk karakter van het Christendom mogelijk maakt. Daarom zegt hij, dat de befaamde anonymus — aan hemzelven intusschen, blijkens de vriendschappelijke toezending van diens werk, bekend [1]) — het vraagstuk aan de verkeerde zijde heeft aangevat, en stelt hij zich voor hem na te rekenen, wat het critische deel van zijn arbeid betreft. *An examination of the critical part of a work entitled „Supernatural Religion"* luidt dan ook het opschrift van zijn boek, dat van wege de *Christian Evidence Society* — een soort van Haagsch genootschap — vervaardigd en uitgegeven werd. Wij mogen dus tevreden zijn, zoo de hoofdinhoud dezer *examination* aan de eischen eener deugdelijke critiek voldoet.

„De Evangeliën in de tweede eeuw." Het onderwerp is van geen geringe beteekenis. De belezenheid, die voor een afdoende behandeling er van vereischt wordt; het taai geduld, waarmede men zich de meest vermoeiende omwegen dient te getroosten; de tact, waarmede men tusschen waarschijnlijkheid en zekerheid onderscheiden moet; de netelige vraagstukken, die er bij aan de orde komen; de vele groote en kleine onbekenden, die gevonden moeten worden — alles werkt samen om in dezen slechts van meer dan alledaagsche krachten iets goeds te doen hopen. Geen deskundige, die den eersten den besten schrijver over dit onderwerp onvoorwaardelijk vertrouwen zal, te minder wellicht, naarmate hij met te meer beslistheid spreekt. Nu, aan onbehoorlijken overmoed gaat Sanday niet mank. Zijn verzekeringen zijn alleszins bescheiden. Aan buitengewone partijdigheid evenmin. Ik acht het mogelijk, dat hij zich met kalmte langs critischen weg een lang gekoesterde overtuiging zal laten ontnemen. Ook heeft het hem aan

1) p. XII.

geduld en volharding niet ontbroken. Maar of hij bij dit alles door zijn critischen arbeid de geleerde wereld duurzaam aan zich verplicht heeft?

Voor een gunstige beoordeeling van zijn werk in Nederland is het misschien een weinig-belovend antecedent, dat quaestiën betreffende den Canon er vóór eenige jaren reeds met zooveel zorg behandeld zijn. Men herinnert zich, hoe Tischendorf bij monde van prof. De Groot onlangs de critiek ten onzent te wapen riep, en kent de massieve studiën van prof. Scholten [1]) en dr. Matthes [2]). Ook weet men, hoe de scherpzinnigheid van prof. Loman aan de exegese van het fragmentum Muratori ten goede kwam [3]). Met de geschriften dier mannen, waarvan ik de lectuur aan Sanday met nadruk zou willen aanbevelen, wordt zijn nieuwe arbeid op hetzelfde gebied allicht vergeleken. Die vergelijking valt niet te zijnen voordeele uit. Zijn boek is al te schetsachtig geschreven. Soms schijnt het of hij op een aangename, niet al te vermoeiende wijze zijn lezers wil verplaatsen in de dagen, toen de bijbelboeken in gebruik kwamen, en de Canon gevormd werd. Ook heeft hij het gewicht der bezwaren en de bewijskracht der argumenten vaak te weinig gevoeld. Met te groote gemakkelijkheid worden quaestiën van het hoogste belang met een half woord uitgemaakt of ter zijde gesteld. In één woord, wat wij soms in hem missen, is juist het ééne noodige, de critische tact.

Het komt niet in mij op en het is ook niet noodzakelijk, de aankondiging van Sanday's boek uit te breiden tot een historisch-critische verhandeling. In ons land is de quaestie reeds na het verschijnen van Tischendorf's brochure in al haar omvang besproken. Voortaan zal van détail-studie vooral heil moeten verwacht worden. De volgende regelen mogen slechts dienen om den inhoud van des Rectors werkje te doen kennen

---

1) De oudste getuigenissen aangaande de schriften des N. T. historisch onderzocht. Leiden 1866.

2) De ouderdom van het Johannes-evangelie volgens de uitwendige getuigenissen. Leiden 1868.

3) Bijdragen ter inleiding op de Johanneïsche Schriften des N. T. Amsterdam 1865.

niet alleen, maar ook om het oordeel te rechtvaardigen, daareven over zijn critisch gehalte geveld.

De groepeering der stof is niet van Sanday's eigen vinding. Hij volgt, en het doel van zijn schrijven bracht het mede, de indeeling van Supernatural Religion op den voet. Niet onverdienstelijk is het, dat hij begint met een „good broad basis" te leggen, waarop hij verder voort kan bouwen. Die basis bestaat in een hoofdstuk over het schriftgebruik der oud-christelijke schrijvers. Daarin klimt hij van het bekende tot het onbekende op. Eerst komen de citaten uit het Oude Testament in het Nieuwe ter sprake. In dezen had hij aan Mc. Calman Turpie [1]) een voorganger. Ze worden in tien soorten onderscheiden met het oog op de meerdere of mindere nauwkeurigheid en de zekerheid van hun afkomst. Dan volgen andermaal aanhalingen uit het Oude Testament, maar nu in dezelfde schrijvers, wier bekendheid met de nieuw-testamentische geschriften voorwerp van onderzoek is. Tusschen *exact*, *slightly variant* en *variant* wordt onderscheiden Het onderzoek dezer verschillende plaatsen brengt aan het licht, dat de uitvoerigste citaten, mits ze niet tot de messiaansche behooren, vaak de nauwkeurigste zijn, ter verklaring waarvan aangevoerd wordt, dat voor kortere aanhalingen het ontrollen van handschriften te omslachtig of het geheugen voldoende was. Nadruk wordt vooral gelegd op de omstandigheid, dat in de Clementinische Homilieën de citaten alle voorkomen in de 3de en in de 16de homilie, op zeven na, die in drie andere homilieën verspreid zijn. Als een bezwaar tegen 't argumentum e silentio zal dit gelden. Waren die vijf homilieën verloren, dan zouden de veertien overige — Sanday spreekt van *negentien*, terwijl hij toch Dressel's editie der *Homiliae viginti* toont te kennen — dan zouden de veertien overige, die te zamen in de Göttingsche uitgave nog 315 bladzijden beslaan, geen enkel spoor van bekendheid met het Oude Testament verraden; of, zoo slechts de 16de en de 18de ontbraken, zou het schijnen, of de schrijver van Israël's Heilige Schriften niets anders gekend of gebruikt had dan den Pentateuch. Eindelijk wordt tot het eigenlijke onderwerp, de bekendheid der oud-christelijke schrijvers

1) The Old Testament in the New, London and Edinburg 1868.

met de nieuw-testamentische boeken, de overgang gebaand door de vermelding van Irenaeus en Epiphanius, wier leeftijd alle gedachte aan onbekendheid met de canonieke Evangeliën buitensluit. De nauwgezetheid van den een, de vrijmoedigheid van den ander in het aanhalen van evangeliewoorden, in verband met hetgeen de nasporing der oud-testamentische citaten aan den dag bracht, geeft een idee van de verscheidenheid, die bij het verder onderzoek te wachten is, en van de regelen, waarnaar men in elk bijzonder geval de gevraagde bekendheid of onbekendheid van een schrijver met een Evangelie constateeren kan.

In navolging van *Supernatural Religion* wordt de johannaeïsche quaestie van de synoptische gescheiden. Hiertegen is niets in te brengen. Integendeel, de geleidelijkheid van het betoog zou er in het tegenovergestelde geval niet bij winnen. Maar een bedenkelijk teeken is het, dat aan de Synoptici het leeuwendeel toekomt. In veertig bladzijden wordt *de external evidence for the fourth gospel* afgehandeld, terwijl het onderzoek betreffende de Synoptici er meer dan tweehonderd beslaat. Ik wijs hierop in verband met mijn reeds gemaakte opmerking, dat het schijnt of Sanday aan der zake onkundige lezers slechts een niet al te vermoeiend kijkje verschaffen wil op de vraagstukken, die de geschiedenis van den Canon aan de orde stelt. Hadde hij het gewicht der quaestiën zelf levendig gevoeld, leefde hij er in mee met hart en ziel, dan zou hij zijn kalmte niet dermate hebben kunnen bewaren. Dan had hij meer opzettelijk gevraagd naar wat uit de patristische citaten aangaande den samenhang tusschen Matthaeus en de daaraan verwante typen van evangelische overlevering blijkt; wat aangaande den tijd en den kring, waarin Lucas ontstond; wat aangaande den ouderdom van Johannes. Hij ware dan minder oppervlakkig over een zoo veel-omvattende geschiedenis heengegleden, en meermalen in de diepte afgedaald. Nu daarentegen heeft hij het zich zelven te wijten, zoo de beoefenaar der critiek zijn boek onvoldaan uit de handen legt, met de betuiging, dat hij onder zijn leiding betrekkelijk weinig gevorderd is op den goeden weg.

De apostolische vaders zijn het eerst aan de orde. De waarde van de geconstateerde bekendheid of onbekendheid van een

oud-christelijk schrijver met een Evangelie voor de geschiedenis van den Canon hangt natuurlijk hoofdzakelijk van zijn leeftijd af. In hun ijver voor den apostolischen oorsprong der bijbelboeken pogen dan ook de apologeten menigen kerkvader bij voorkeur te doen opklimmen tot de hoogst mogelijke oudheid en de echtheid van patristische geschriften vast te houden met hand en tand. Het zij tot eere van Sanday gezegd, dat hij door dit apologetisch streven niet geleid wordt. Ook in dezen betoont hij zich een man van de „middle party". De Tubingsche school, „the great fabric of hypothesis" [1]), heeft zijn vertrouwen niet. Maar evenmin Tischendorf. In diens opvoering van den Clemens-brief tot het jaar 70 schept hij zoomin behagen, als in de pleidooien van Baur, Schwegler en Volkmar tegen zijn echtheid en vroegen oorsprong. Hij is tevreden, zoo Bleek en Ewald met vele anderen hem vergunnen den brief te plaatsen in de laatste jaren der eerste eeuw, maar vindt dan ook voor zijn apologetisch belang weinig baat meer bij de omstandigheid, dat de woorden van Jes. 29, 13 bij Clemens meer overeenstemming vertoonen met de synoptische lezing [2]), dan met die van de LXX, waarin hij met Volkmar „the strongest evidence" ziet „for the use of the synoptic gospels" door den Romein [3]). Voor Barnabas, dien Tischendorf liever met Weiszäcker tusschen 70 en 80, dan met Volkmar omstreeks 125 plaatst, is zijn terminus ad quem het jaar 130. Het merkwaardige γεγράπται, waarop Tischendorf kasteelen bouwt, verliest daarmede zijn apologetische kracht [4]). Met Lightfoot handhaaft hij de echtheid der drie korte Ignatius-brieven, die Cureton uitgaf. De betoogen, „dat geen Ignatius-jota echt" is, zijn hem niet ter oore gekomen, of hebben hem niet getroffen. Ter tijdsbepaling voor zijn drietal laat hij tusschen de jaren 107 en 115 de keus. Toch geeft hij als min handig apologeet het aldus behaalde geringe voordeel terstond weer prijs, door de mogelijkheid te onderstellen,

---

1) p. 60.

2) Clem. Rom. XV, cf. Matth. XV: 8; Marc. VII: 6.

3) p. 68 ss.

4) p. 73. Barn. IV, cf. Matth. XX: 16; XXII: 14, verg. SCHOLTEN, de oudste getuigenissen bl. 10 vgg. en over de tijdsbepaling van den brief MATTHES a. w. bl. 155 vgg.

dat het woord betreffende slangen-voorzichtigheid en duivenoprechtheid [1]) aan „Ewald's hypothetical Spruchsammlung" ontleend is, en bij de ἀστήρ uit den brief ad Ephesios [2]) wederom te vragen, of wellicht de langere recensie der brieven de oorspronkelijke is. Van Polycarpus' brief aan de Philippensen, door Tischendorf flinkweg kort na den dood van Ignatius in 115 geplaatst, heeft hij geen stoutere verzekering, dan dat hij tijdens Irenaeus tusschen 180 en 190 reeds algemeen verspreid was. Wel tracht hij de bedenkingen tegen de echtheid op te heffen — die, welke voortvloeien uit de sporen van bekendheid met de Gnosis en met geschriften uit de tweede eeuw, door de Tubingsche theorie een „gigantic confusion of facts and hypothesis" te noemen; die uit de vermeende toespelingen op Marcus Aurelius en diens mederegent, door de woorden *orate pro regibus* uit 1 Tim II: 2 te verklaren [3]) — maar de winst, die hij langs dien weg behaalt, gaat verloren, als het blijkt, dat Polycarpus' bekendheid ten slotte quaestieus blijft en de gansche lectuur der apostolische vaders geen schitterender resultaat oplevert, dan de „essential unity and homogenity of the evangelical tradition" [4]). Men ziet, hier zijn sporen van een zekere halfheid, die noch de apologeten van beroep, noch de moderne critici bevredigen zal.

Na de apostolische vaders worden in acht verschillende lessen eerst de judaisten Justinus Martyr, Hegesippus, Papias en de Clemens der Homilieën, dan de gnostieken Basilides, Valentinus en Marcion en eindelijk nog een reeks kerkelijke of onkerkelijke schrijvers uit de laatste helft der tweede eeuw besproken. De halfheid, straks genoemd, komt ook hier aan het licht. Tot zekere hoogte mag deze verklaring als een lofspraak gelden. Sanday is te wetenschappelijk om niet te begrijpen, dat apologetiek als zoodanig geen recht van bestaan heeft, tenzij dan als onderdeel van een algemeen zoeken naar waarheid, tenzij dan voor zoover de menschelijke geest licht het slachtoffer wordt van eenzijdigheid. Zijn boek, in dienst

---

1) ad Polyc. II, cf. Matth. X: 16.
2) XIX, cf. Matth. II; prot. Jac. XXI.
3) ad Phil. XII, verg. SCHOLTEN bl. 45 vgg.
4) p. 84 ss.

der Evidence Society geschreven, zou dan ook in zijn eigen oogen geen waarde hebben, wanneer hij voor zijn onderzoek geen volledige vrijheid bedongen had [1]). Die sympathie voor vrije wetenschap bewaart hem voor de uitersten der rechterzijde. In zoover acht ik zijn halfheid prijzenswaardig. Aan haar hebben wij het te danken, dat wij gevrijwaard bleven van redeneeringen, als die Tischendorf aan het Protevangelium Jacobi, aan het Evangelie van Thomas en aan de Acta Pilati wijdt. Sanday gaat deze geschriften stilzwijgend voorbij, gelijk hij eveneens de Ophiten en de Peraten, die prof. de Groot in navolging van Tischendorf als getuigen voor den hoogen ouderdom der Evangeliën oproept, laat rusten. Bij hem weinig of niets van het streven der apologeten om de hoogst mogelijke of onmogelijke oudheid toe te kennen aan schrijvers, wier verzekeringen aan de echtverklaring van bijbelboeken kunnen worden dienstbaar gemaakt. Celsus, wiens bekendheid met het vierde Evangelie wel niet met macht van bewijzen gestaafd, maar evenmin op afdoende gronden betwijfeld kan worden, schreef volgens Tischendorf zijn Λόγος ἀληθής omstreeks het midden der tweede eeuw. De συγγράμματα der Christenen, waaruit hij de stof te hunner bestrijding putte, zouden dus toen reeds tot een ook buiten de kerk bekend gezag gekomen zijn. Volgens Sanday niet alzoo. De Engelsche apologeet legt zich neer bij de resultaten van Keim „as there will be in this case no suspicion of partiality", maakt den Celsus van Lucianus zoowel als dien van Origenes tot een platonicus, vereenzelvigt beiden, en laat den bewusten Λόγος in het jaar 178 onder Marcus Aurelius geschreven zijn. „At whatever date Celsus wrote — zoo besluit hij zijn overzicht — it appears to be sufficiently clear, that he knew and used all the four canonical gospels." Uit dit „whatever" spreekt meer critische onbevangenheid dan apologetisch beleid. Ook ten opzichte van Ptolemaeus en Heracleon, de bekende hoofden der Valentinianen, is hij tamelijk bescheiden. Wel kent hij de redeneering van Matthes [2]) niet, ten bewijze, dat de eerste een tijdgenoot was van Irenaeus, de laatste van Bardesanes en

1) Preface p. IX ss.
2) a. w. bl. 25 vgg.

Axionicus, dat ze mitsdien leefden in het laatst der tweede eeuw, maar evenmin laat hij met Tischendorf Heracleon aan Cerdo, den tijdgenoot van Valentinus, voorafgaan, noch Ptolemaeus „spätestens um 160 wirken." Voor den laatstgenoemde klimt hij niet hooger op dan tot 178, toen Irenaeus Rome bezocht en er hem misschien ontmoette, het aan den lezer overlatende „to fill up the blank according to his own judgement." Evenzoo erkent hij, dat Heracleon, volgens Origenes een γνώριμος van Valentinus, in die hoedanigheid diens „pupil or scholar" was, ofschoon hij geneigd is op grond van het befaamd epitheton persoonlijke relatie tusschen beiden en dienovereenkomstig de omgeving van het jaar 160 als leeftijd van den leerling te onderstellen. Wat Valentinus zelven betreft, die volgens Tischendorf zijn hoogvliegend fantastisch stelsel uit de eenvoudige woorden der Evangeliën opgebouwd en daarmede het bewijs geleverd zal hebben, dat reeds in het begin der tweede eeuw het viertal canoniek gezag verkregen had, Sanday verzekert, dat de citaten, waaruit dit bewijs zou moeten worden afgeleid, eerder „to the school of Valentinus than to Valentinus himself" moeten worden toegeschreven. Aan den anderen kant evenwel wil hij niet al te voorbarig ontkennen, dat het hoofd der secte de Evangeliën gebruikt of er toespelingen op gemaakt kan hebben, noch den schrijver van *Supernatural Religion* toegeven, dat de verklaringen dienaangaande bij Irenaeus op geen vroegere periode dan de jaren 185—195 van kracht zouden zijn. „On a moderate computation the indirect testimony of Irenaeus may be taken to refer .... to the period .... from 160—180", zegt hij, en de omstandigheid, dat in de woorden der annunciatie, die aan Luc. I, 35 ontleend en volgens Hippolytus gnostisch verklaard werden, reeds het bijvoegsel ἐκ σοῦ achter γεννωμένον gevonden werd, wijst volgens Sanday op een niet onaanzienlijk tijdsverloop tusschen de oorspronkelijke opteekening van het Evangelie en de vervaardiging van het afschrift, waaruit de gnostious putte. Niet anders is het met Basilides. Zijn εὐαγγέλιον, waarvan de patristische overleveringen gewagen, en dat Tischendorf eenvoudig met de „Gesammtheit der Evangelien" vereenzelvigt, is volgens onzen schrijver de naam voor „a part of the transscendental gnostic revelations", en schoon hij het

veelbesproken φήσιν liefst in zoodanigen zin interpreteert, dat er vrijheid blijft om van de citaten in Hippolytus' *Philosophoumena* tot den vleeschelijken Basilides op te klimmen, hij erkent toch de mogelijkheid van verwarring tusschen „the eponymus of a school and his followers."

Aan wetenschappelijke onpartijdigheid heeft het dus Mr. Sanday niet ontbroken. Aan haar hebben wij het dan ook te danken, dat hij feiten erkent, wier bestaan een volbloed apologeet ontkennen, of wier bewijskracht hij verminderen zou. Terwijl Tischendorf zwijgt van Athenagoras, wijst Sanday er op, dat de apologeet uit de dagen van Marcus Aurelius met de formule πάλιν ἡμῖν λέγοντος τοῦ λόγου een oncanoniek gezegde citeert [1]). Als Westcott in Melito's verklaring aan zijn vriend Onesimus, dat hij nauwkeurig onderzocht heeft τὰ τῆς παλαιᾶς διαθήκης βιβλία, het bewijs ziet van het bestaan van „a definite New Testament, a written antitype to the Old", beroept Sanday zich op de ἀνάγνωσις τῆς παλαιᾶς διαθήκης uit 2 Cor. III: 14 en spreekt van „the contents of the books" liever dan van „the books themselves" [2]). De γραφαὶ κυριακαί in den brief van den Corinthischen Dionysius, door den schrijver van *Supernatural Religion* voor het Oude, door Tischendorf voor het Nieuwe Testament gehouden, zijn voor Sanday hoogstens de Evangeliën, en „possibly not the canonical alone" [3]). Ja, van het veelbesproken testimonium van Papias maakt hij in geen enkel opzicht als waar apologeet gebruik. Tischendorf acht het gevaarlijk dat testimonium bij al zijn onvolledigheid niet op ons tweede Evangelie toepasselijk te achten, naardien het onderzoek naar den oorsprong en de beteekenis onzer Evangeliën daardoor verward en aan het spel van allerlei gissingen prijs gegeven wordt. Sanday daarentegen herkent in de bewuste woorden onzen tegenwoordigen Marcus niet, en kan zelfs geen reden vinden om aan een zelfstandig bestaan van het „Urevangelium" der Marcus-hypothese te gelooven. Volgens Tischendorf schijnt Papias het Hebraeër-evangelie bij vergissing in plaats van onzen Matthaeus voor het oorspronkelijk apostolisch geschrift te hebben aangezien. Sanday noemt niet alleen ons Matthaeus-

1) p. 251. 2) p. 245. 3) p. 243.

evangelie een secundaire compositie, van geen ooggetuige afkomstig, maar ziet zelfs geen kans om met behulp der logiahypothese tot de dagen der ooggetuigen op te klimmen. De *crux*, door Papias op den weg der synoptische critiek geworpen, laat hij onaangeroerd, zijn *enigma* voorshands onopgelost. Schoon de bisschop van Hiërapolis ons langs den presbyter Johannes tot de „fountainhead of evangelical composition" zou kunnen opvoeren, Sanday blijft op een bescheiden afstand en denkt aan de mogelijkheid, dat de schriftelijke documenten veranderingen ondergaan hebben, die bij de groote afstanden tusschen de eerste christelijke gemeenten en haar gebrekkige communicatie niet zoo gemakkelijk ter algemeene kennis zullen gekomen zijn.

Alle reden dus voor een lofspraak van de zijde der moderne critiek. Ook de bladzijden, aan Justinus, de Homilieën en Marcion gewijd geven daar aanleiding toe. Zij getuigen van niet weinig studie en belezenheid. Op het groote onderscheid in de wijze van citeeren uit de Evangeliën en uit het Oude Testament in de Homilieën en bij Justinus wordt nadruk gelegd, en dit onderscheid, wat laatstgenoemden betreft, indiervoege procentsgewijze berekend, dat op tien nauwkeurige aanhalingen uit de Synoptici 57 citaten met grootere of kleinere afwijkingen komen, tegen 15 zoodanige uit het Oude Testament [1]). De christelijke geschriften hadden nog zoo weinig gezag gekregen, en waren nog zoo weinig diep in 't christelijk bewustzijn ingedrongen, dat apocryphe Evangeliën zoo goed als de latere canonieke den schrijvers dier dagen hun bouwstoffen leverden, en dat zelfs uitvoerige werken als van den Martelaar en den Pseudo-Romein te nauwernood zekerheid opleveren, of zij op onze hedendaagsche Evangeliën gegrond zijn, dan wel op latere bewerkingen of evangeliënharmonieën [2]). Wat baat het bij zulk een staat van zaken omstreeks het midden der tweede eeuw, of al onomstootelijk bewezen kan worden, dat Marcion onzen Lucas verminkte, of dat zijn tekst reeds tot een aanzienlijke mate verbasterd was? [3]) Een apologeet heeft noch bij het een noch bij het ander veel gewonnen.

---

1) p. 116. 2) p. 186, 185 vv. 3) p. 234 vv., 362 v.

Daarentegen is er weinig reden om te vermoeden, dat Sanday naar de uiterste linkerzijde zal overslaan. In de Tubingsche historie-beschouwing kan hij zich voorshands niet vinden, zoomin op het terrein van het apostolisch als van het na-apostolisch tijdvak. Hij voelt zich gedrongen tot de verklaring „that the almost exclusive and certainly excessive use of arguments, derived from the history of dogma was the prime fallacy, which lies at the root of the Tübingen criticism" [1]). Dienovereenkomstig worden de motieven van Marcion's evangeliebewerking door hem beoordeeld en waarschuwt hij met Reuss tegen een al te Tubingsche opvatting van de tendentie der Clementinen [2]). Ook is er iets bedenkelijks in de naieveteit, waarmede onze criticus, na erkend te hebben, dat de strijd tusschen de voorgeschiedenissen van Matthaeus en Lucas tot nu toe niet vereffend is, heil verwacht van de studie van Mc. Clellan's harmonistiek [3]). Eveneens in zijn waarschuwing tegen het argumentum e silentio. Het voorbeeld uit de Clementinen, boven vermeld, is niet zonder tact gekozen, maar daarom nog niet zonder nadere bepaling bruikbaar, noch toepasselijk op alle gevallen. Althans, waar Eusebius zwijgt, is dat zwijgen welsprekend. Lightfoot's verhandeling in de Contemporary Review van 1875 is mij niet bekend. In hoever diens bewijsvoering, dat het stilzwijgen van Eusebius veeleer vóór dan tegen de erkenning van een canoniek geschrift door een oudchristelijk schrijver pleit, kan ik niet beoordeelen. De omstandigheid evenwel, dat Sanday in dit verband gelegenheid vindt om den lof van Tischendorf te verheffen, geeft mij vrijmoedigheid om aan de bondigheid van de bewijsvoering te twijfelen. 't Is immers geen *lapsus calami*, wanneer Eusebius zich voorneemt mede te deelen, *τίνες τῶν κατὰ χρόνους ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων ὁποίαις κέχρηνται τῶν ἀντιλεγομένων, τίνα τε περὶ τῶν ἐνδιαθήκων καὶ ὁμολογουμένων γραφῶν, καὶ ὅσα περὶ τῶν μὴ τοιούτων αὐτοῖς εἴρηται?* met die woorden kennelijk onderscheidende tusschen het *χρῆσθαι ταῖς ἀντιλεγομέναις* en het *εἰπεῖν περὶ τῶν ἐνδιαθήκων καὶ ὁμολογουμένων καὶ τῶν μὴ τοιούτων* [4]). In zijn vijfde boek is hij die belofte nog niet vergeten [5]).

---

1) p. 221. 2) p. 162, 221. 3) p. 101.
4) Eus. III, 3, verg. Matthes bl. 95 vgg. 5) H. E. V. 8.

Ook zijn, meen ik, zijn mededeelingen betreffende Irenaeus, Origenes en anderen, zoowel als zijn classificatie der nieuwtestamentische geschriften) er mede in overeenstemming. Om die reden ben ik geneigd tot nadere voorlichting onzen kerkhistoricus getrouw te achten aan zijn programma en waar het pas geeft, zijn silentium te bezigen als een argument.

Na de Synoptici is het vierde Evangelie aan de orde. Zoo ooit, dan moet het nu blijken, dat Sanday het gewicht der quaestie voelt. Het apostolisch karakter van het vierde Evangelie, anders gezegd van een christologie, die de geschiedenis van eeuwen beheerscht heeft, is zoozeer een levensquaestie voor het kerkelijk Christendom, zoozeer de *conditio*, *sine qua non* de Christus-dienst zich op een vrijbrief van den historischen Jezus beroemen mag, dat het niet te verwonderen is, zoo juist, waar het Johannes geldt, de apologeten het veld niet ruimen dan ten koste van hun laatsten droppel bloed. In het gegeven geval moet het dus reeds op een afstand bedenkelijk schijnen, dat de johannaeïsche quaestie zich slechts op 40 van de 370 bladzijden verheugen mag. Moest het niet veeleer omgekeerd wezen? Moest een apologiseerend schrijver in onze dagen niet allereerst zijn hoofdstad bewaken? Toch versnippert Sanday zijn kracht bij allerlei verschansingen, als bespeurde hij nog ter nauwernood het gevaar, dat zijn vesting bedreigt. Blijkbaar heeft hij dan ook zijn terrein niet voldoende verkend en kampt hij met een naieve kalmte, die ons om zijnentwil verontrust.

Of is het niet merkwaardig een apologeet te hooren constateeren, dat Clemens Romanus het vierde Evangelie niet gekend heeft, ja hem zelfs polemiek te zien voeren tegen den „onpartijdigen" Keim, die in den brief van Barnabas en in den Pastor van Hermas sporen van bekendheid met Johannes ontdekt [2])? Het feit immers, dat schrijvers uit de eerste helft der tweede eeuw, die de apostolische traditie in eere houden en de Synoptici gebruiken, geen kennis toonen te dragen van het Johannes-evangelie niet alleen, maar zelfs leeringen verkondigen, met dat Evangelie in strijd [3]), is veelbetee-

1) H. E. III. 25. 2) p. 270 ss.

3) Herm. Simil. XII, cf. Joh. I: 3; Mand. V: 1b, cf. Joh. I: 1. Barn. V, VI, cf Joh. XIX; verg. Scholten bl. 16; Volkmar, der Ursprung unserer Evv. S. 143.

kenend genoeg. Al te naief is het dit feit te erkennen en het onschadelijk te willen maken met een beroep op de onzekerheid, of het vierde Evangelie „was published as soon as it was written", en het vermoeden, dat de Presbyters van Azië het een tijd lang in hun engeren kring gebruikten, alvorens het een eigendom werd der gansche kerk [1]). Ook is de johannaeïsche quaestie reeds te lang aan de orde, om nu nog het veelbeteekenend stilzwijgen van Polycarpus en van Papias eenvoudig aan te vullen met wat er van bekendheid dezer mannen met den eersten Johannes-brief blijkt. Dat Sanday in den eersten jaargang van dit tijdschrift de verhandeling van onzen Hoekstra — de kennismaking zij hem aanbevolen [2]) — over dit onderwerp niet gelezen heeft, laat zich denken. Maar ook zonder die lectuur was er reden genoeg om brief en Evangelie minder voetstoots uit dezelfde pen af te leiden, of minstens de verzekering achterwege te laten, dat hun gemeenschappelijke oorsprong „as certain is as any fact of literature can be" [3]). Of zou deze criticus voor de beoordeeling van dergelijke subtiele quaestiën misschien de vereischte fijngevoeligheid missen, hij, die bereid is de Openbaring en het vierde Evangelie aan denzelfden auteur toe te kennen, of althans de identiteit van beider schrijvers „less unreasonable" te achten, dan gewoonlijk geschiedt? [4])

Niet minder naief is het de punten van overeenkomst tusschen Justinus en Johannes eerst tot een minimum te reduceeren — door de toespeling op Zacharia [5]) (XII, 10 ἐπιβλέψονται πρός με ἀνθ' ὧν κατωρχήσαντο) met de bekende variatie liever uit een afwijkende lezing der LXX, dan uit Johannes of uit de Openbaring [6]) af te leiden; het woord over het kennen van den vader en van den zoon uit Matth. XI, 27 in plaats van uit Joh. XVI, 3 te verklaren [7]); bij de vermelding van πηρούς ἐκ γενετῆς aan ἐκ παιδιόθεν van Marc. IX, 21 en aan de traditie als mogelijke bron te herinneren [8]) en het ver-

1) p. 269.

2) Oorsprong der verwantschap van den eersten brief van Johannes met het vierde evangelie, 1867 bl. 137 vgg.

3) p. 277 s.

4) p. 281.

5) Just. Dial. 14, 32; Apoc. I: 52.

6) Joh. XIX: 37; Openb. I: 7.

7) Apol. I. 63.

8) Dial. 69.

schil tusschen ἀναγεννηθῆναι en ἄνωθεν γεννηθῆναι breed uit te meten [1]) — en bij de weinige „literary coincidences", die er overschieten, zelfs niet te wijzen op de zooveel overvloediger sporen van bekendheid met de Synoptici, veel min een poging te wagen om dit merkwaardig verschil te verklaren. Ook zou, wanneer het feit, dat eerst Justinus spreekt van den Logos-Christus, dien men vóór hem niet toont te kennen, Sanday's aandacht meer opzettelijk getroffen had, misschien het vermoeden van Volkmar, dat Justinus de voorganger, Johannes de volgeling is, minder onvoorwaardelijk als een „strangely inverted suggestion" zijn ter zijde gesteld. Met de Homilieën is het niet anders. Eenige weinige volzinnen, die johannaeïsch luiden, maar evenzeer aan gezegden uit de Synoptici herinneren, en een enkele toespeling op het verhaal van den blindgeborene mogen op betrekking tusschen pseudo-Clemens en Johannes wijzen, de quaestie der prioriteit wordt daarmede niet opgelost, noch de vraag beantwoord, of de betrekking een middellijke dan wel een onmiddellijke is. Het woord „use" is dus minstens te beperkt van beteekenis, ook al wordt op de onzekerheid van den datum der Homilieën de noodige nadruk gelegd. Bedenkelijker evenwel is, dat de dogmatische quaestie noch bij Justinus, noch bij de Clementinen te berde gebracht wordt. Gaat het aan, na al wat over het onderwerp geschreven is, zich tevreden te stellen met de aanwijzing van eenige min of meer woordelijke overeenkomst tusschen uitspraken van Johannes en schrijvers uit het midden der tweede eeuw, zonder de mate van geestverwantschap dier mannen in het oog te vatten? En wat te zeggen van een schrijver, die de uitwendige getuigenissen voor het vierde Evangelie behandelt en daarbij eenvoudig den ganschen paaschstrijd ecarteert [2]), omdat hij voor zich of voor zijn lezers dien doolhof vreest? „External evidence" beteekent toch niet, dat het hart der quaestie buiten spel moet blijven? De waarde der verschijning van het vierde Evangelie valt immers vooral op het gebied der dogmengeschiedenis in het oog, hoe zou het dan mogelijk zijn die verschijning te bespreken en daarbij deze geschiedenis te laten rusten? Liever dan de Tubingsche critiek

1) Apol. I, 61 cf. Joh. III: 3—5. 2) p. 248.

als hypothesenfabriek te brandmerken, moest Sanday van Baur en de zijnen leeren de oud-christelijke geschriften te stellen in het licht van hunnen tijd.

Met deze laatste woorden heb ik op het zwakste punt in het werk, dat wij bespreken, den vinger gelegd. Sanday's boek zou ik kunnen noemen een critische, niet een historisch-critische verhandeling. Het leven ontbreekt aan zijn vluchtige schets. Hiermede is het in overeenstemming, dat ook van de oppositie tegen het Logos-evangelie geen sprake is. Dat Basilides en Valentinus, Ptolemaeus en Heracleon als getuigen voor het bestaan van Johannes optreden, beteekent weinig, voor zoover ze deels wat hun leeftijd betreft geen bezwaar opleveren, deels niet in eigen persoon tot ons spreken. Ook kunnen wij het kalm aanhooren, zoo de bekendheid van Tatianus, Celsus, Apollinaris en Athenagoras, van den brief der gemeenten te Vienne en Lyon en van het fragmentum Muratori met het vierde Evangelie geconstateerd wordt. Dat in de laatste helft der tweede eeuw dat Evangelie bekend was, wordt niet betwist. Bedenkelijker is het reeds, dat gezwegen wordt over Marcion, die zich zeker niet met een eigen gemaakte redactie van het Lucas-evangelie zou beholpen hebben, indien hij Johannes gekend had, en over Hegesippus, wiens ijveren tegen een gelooven zonder zien veelbeteekenend is. Maar dat geen melding gemaakt wordt van de dusgenaamde *Ἄλογοι* bij Epiphanius, noch van Irenaeus' oordeel over *non assentire* en *non admittere;* dat aan den brief van Diognetus zoo weinig bewijskracht in zake de bekendheid van den schrijver met het vierde Evangelie wordt toegekend, terwijl toch zijn breedvoerige uitweiding over de zegeningen van den Logos zoozeer aan een apologie voor dat Evangelie doet denken; dat in de legende betreffende het ontstaan van Johannes in het fragmentum Muratori een historische kern ondersteld wordt, doch met geen woord van haar apologetische strekking gerept, zoo min als van Hippolytus' *ἀπολογία τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου* nog in de derde eeuw — dit een en ander gevoegd bij het volkomen stilzwijgen over de dogmenhistorische zijde van het vraagstuk bewijst, dat het eigenlijk quaestieuse der quaestie aan Sanday is ontsnapt.

Aan deze wijze van behandeling beantwoordt de formuleering

van de slotsom. Waarschijnlijkheden en zekerheden, als de pijlbundel door eendracht macht verkrijgende, bevestigen volgens onzen auteur op voldoende wijze „the use and antiquity of the gospels". Ons komt het voor, dat met een algemeenheid als deze weinig gewonnen is. Wij hechten meer waarde aan détails. Niet gaarne zouden we daarom ook met Sanday al de geschriften, die aan het jaar 180 voorafgaan, missen, omdat na dien tijd de argumenten voor de te bewijzen stelling overvloedig en krachtig genoeg zijn. Hoe? de getuigenissen van Irenaeus, Clemens Alexandrinus, Origenes en Tertullianus alleen zouden al de vorigen kunnen remplaceeren? O ja, zoo het slechts „the use and the antiquity" der Evangeliën geldt. Maar wien het te doen is om bekend te worden met de tijdelijke en plaatselijke omstandigheden, waaronder zij ontstonden, wien de inleidingswetenschap in ernst ter harte gaat, dien zijn de verklaringen der kerkelijke auteurs uit de dagen van het reeds gevestigde catholicisme op verre na niet genoeg. Evenzoo zal hij weigeren uit de geschiedenis der vertalingen als Sanday besluiten te trekken. Immers, indien Rönsch gelijk heeft, dat het uit de citaten bij Tertullianus zelfs niet met zekerheid blijkt, of er één dan wel meer geaccrediteerde latijnsche vertalingen der Evangeliën in omloop waren [1]), welk recht is er dan om met Tregelles den oorsprong van die vertalingen nog hooger op te voeren dan het midden der tweede eeuw? [2]) Indien voorts het verband tusschen de Peschitto en Cureton's Nitrische fragmenten zoowel als beider tijdsbepaling nog hangende vraagstukken zijn [3]) en men de Egyptische vertalingen even goed aan de derde als aan de tweede eeuw kan te danken hebben [4]), ligt er dan zooveel bewijskracht in de algemeene verbreiding der Evangeliën tegen het eind der tweede eeuw, dat het dwaasheid wezen zou den oorsprong van een der vier eerst omstreeks 150 te zoeken? Of rekent Sanday met het gansche verschijnsel der naar eenheid strevende catholieke richting niet?

Weinig beteekenende algemeenheden zijn het ook, die onze

1) Itala und Vulgata s. 2 f.
2) Horne, Introduction p. 233.
3) p. 324. 4) p. 325.

schrijver verder ter bevestiging van zijn slotsom aanvoert. Of Irenaeus al van presbyters, Clemens de Alexandrijn van leermeesters, Tertulliaan van *authenticae litterae* gewagen ter aanbeveling van hun dusgenaamd apostolisch Christendom, wat geeft dit in het afgetrokkene voor de echtheid of onechtheid van een evangeliegeschrift? Of het al met de stukken bewezen kan worden, dat omstreeks het begin der derde eeuw de tekstverbastering reeds tot een aanmerkelijke hoogte geklommen is, ja, al kon men de geschiedenis dier verbasteringen in al haar bijzonderheden verhalen, mag daaruit in het algemeen besloten worden, dat geen Evangelie later dan in de eerste eeuw ontstond? Dat de canonieke Evangeliën het winnen bij vergelijking met de apocryphen, die zij verdrongen; dat de kerkvaders, die er voor ijverden, vromer waren dan vele zonen van den hedendaagschen tijd, wie zal de oplossing van isagogische quaestiën op zulke redeneeringen bouwen? Algemeenheden als deze doen niets ter zake. Daarom willen wij Sanday bij zijn woord houden, wanneer hij zelf verklaart, dat uit de schriftelijke nalatenschap der patres niet bewezen kan worden, „that the gospels are really written by the authors, traditionally assigned to them" [1]) en hopen wij, dat voortgezette studie van den inhoud der Evangeliën in verband met de geschiedenis der dogmatische ontwikkeling der eerste eeuwen, hem leiden zal tot meer bevredigende resultaten, die met de uitwendige getuigenissen in volkomener overeenstemming zijn.

Wanneer ik na het geschrevene over den inhoud en de methode van Sanday's critische verhandeling de vraag, waarmede ik begon, of zijn oppervlakkigheid sints zijn „firstling" over Johannes voor critische scherpte en wijsgeerige diepte heeft plaats gemaakt, ontkennend beantwoord, dan is het onder voorbehoud, dat bedoelde oppervlakkigheid aan het theologisch stelsel, niet aan den theologischen schrijver geweten worde. Hulde aan den ijver en aan de volharding van dezen onderzoeker. Niet uit traagheid heeft hij soms het onmisbare achterwege gelaten, getuigen de vele, weinig verkwikkelijke omwegen, die hij zich heeft getroost. Maar de critiek, die hij ons opdischt, is niet altijd onvervalscht. Zijn „pious feeling"

1) p. 346.

heeft soms luider dan zijn „logical reasoning" gesproken. Toch is zijn eerbied voor de vrije wetenschap groot genoeg om grond te geven voor de verwachting, dat hij bij voortgezette studie en vooral door eigen lectuur van schrijvers, die hij nu nog slechts door derden kent, met onbevangener blik de diepte der critische quaestie zal peilen, zonder op te houden „pious" en „pure in heart" te zijn. Als eenmaal in Engeland de onafhankelijke theologie dermate zal zijn doorgedrongen, dat zij de mannen van studie dwingt een keus te doen tusschen traditioneel geloof en strenge wetenschap, niet onmogelijk, dat Sanday zich dan scharen zal onder de gelederen dergenen, voor wie in zake de geschiedenis van het oorspronkelijk Christendom het licht in Tubingen is gedaagd.

Ten slotte nog een woord over deze aankondiging zelve. Toen eenmaal Dr. Réville een werk van Renan besprak en zijn al te goedgunstig oordeel voor de lezers der Bibliotheek van moderne theologie, waarin zijn critiek vertaald werd opgenomen, verontschuldigde met de opmerking, dat het als in het salon van Renan zelven geschreven was, kwam het mij voor, dat de beleefdheid van den beoordeelaar min of meer zijn waarheidsliefde verschalkt had. Ik heb getracht tegen dit gevaar op mijn hoede te zijn. Toch heeft de omstandigheid, dat het nummer van dit Tijdschrift, waarin mijn „boekbeoordeeling" voorkomt op zijn verzoek aan Sanday zal worden toegezonden, in zoover invloed uitgeoefend op den vorm mijner critiek, dat zij uitvoeriger geworden is, dan misschien deze of gene van mijn landgenooten begeerde. De zoodanige moge mij dit ten goede houden, Sanday zelf mij mijn openhartigheid vergeven.

Veendam. H. U. MEYBOOM.

BIJDRAGEN TOT DE CRITIEK VAN PENTATEUCH EN JOZUA.

Onder dezen algemeenen titel wensch ik in ons Tijdschrift nu en dan iets mede te deelen van de resultaten, die de voortgezette studie van Pentateuch en Jozua mij heeft opgeleverd. Al zijn deze „Bijdragen" bestemd om later te zamen in een grooter geheel hare plaats in te nemen, ze staan toch aanvankelijk op zich zelve. Ik laat de eene op de andere volgen zonder mij daarbij aan eene bepaalde orde te binden. Haar gemeenschappelijk onderwerp en mijne denkbeelden daarover zijn den lezer zóó bekend, dat ik mij van algemeene en inleidende beschouwingen mag onthouden.

Toen de twee „Bijdragen", die ik thans ter overweging aanbied, werden op schrift gebracht, had ik nog geen kennis genomen van Wellhausen's verhandeling: *Die Composition des Hexateuchs*. Het eerste en het tweede gedeelte van dat hoogst belangrijke stuk zijn te vinden in Band XXI van de *Jahrbücher für deutsche Theologie* (S. 392—450, 531—602); het derde en laatste gedeelte is nog niet verschenen. De tijd om daarvan verslag te geven is dus nog niet gekomen, veelmin om een oordeel uit te spreken over de bijzonderheden in Wellhausen's onderzoek. Doch er is één punt, waarop ik nu reeds de aandacht wil vestigen. Ieder weet, hoeveel er nog ontbreekt aan de nomenclatuur der oorkonden van Pentateuch en Jozua. Één en hetzelfde document wordt met geheel verschillende namen aangeduid. Dit kan niet anders dan verwarring veroorzaken en heeft in elk geval dit groote nadeel, dat het den schijn van tegenspraak verwekt, waar wezenlijke overeenstemming bestaat. Nu heeft Wellhausen eene poging be-

proefd, om hierin verbetering te brengen. Zijn voorslag, juist omdat daardoor de onderlinge verhouding der oorkonden niet wordt gepraejudiciëerd, kan door allen worden overgenomen en beveelt zich bovendien aan door zijne eenvoudigheid. Gaarne wil ik van mijne zijde medewerken aan de bereiking van zijn loffelijk doel en dus in latere „Bijdragen" zijn spraakgebruik volgen. Al aanstonds deel ik hier, met zijne eigene woorden, mede, hoe het door hem, in den aanhef zijner verhandeling, wordt vastgesteld en op welke gronden.

„Das Thema bedarf keines Vorwortes, nur über die angewandte Signirung der Quellen habe ich mich zu verantworten. Ich habe mich nicht an Dillmann angeschlossen, denn wenn erre die sogenannte Grundschrift (älte Elohist, Buch der Ursprünge) mit A, den Elohisten (s. g. jüngere Elohist) mit B, den Jahvisten mit C bezeichnet, so ist darin ein stillschweigendes Präjudiz über die Altersfolge der Quellen eingeschlossen, welches diese Bezeichnung von vornherein verhindert, allgemein gebraucht zu werden. So wie Dillmann selbst sich nicht bei den Zeichen seines Vorgängers Schultz [1]) beruhigt, sondern dessen B zu C, C zu B macht, so wird ein Anderer Dillmann's C zu A und A zu C machen wollen; dieses Prinzip ist also unpraktisch und richtet Verwirrung an. Ich habe für die s. g. Grundschrift das Zeichen Q gewählt, als Abkürzung für Vierbundesbuch (*quatuor*) [2]), welchen Namen ich als den passendsten für sie vorschläge; den anderweitigen vom letzten Redactor (R) damit vereinigten Stoff insgesammt (= das jehovistische Geschichtsbuch) habe ich JE bezeichnet und darin den Jahvisten und Elohisten als J und E unterschieden".

Overigens onthoud ik mij in deze twee bijdragen van gedachtenwisseling met Wellhausen. Ten aanzien van *Joz.* XX stem ik met hem (S 601) overeen; de berichten over Manasse in *Jos.* XVII enz. beoordeelt hij eenigszins anders (S. 596 ff). Doch het scheen mij verkieselijk, mijne eigene beschouwing thans zelfstandig en niet door discussie afgebroken voor te dragen.

---

1) [D. i. H. Schultz, *Alttest. Theol.* I: 86—95].

2) [T. w. met de eerste menschen, met Noach, met Abram en met Israël door Mozes].

I. De aanwijzing der vrijsteden in *Joz.* XX.

De vrijsteden worden, gelijk bekend is, zoowel in Deuteronomium (H. XIX: 1—13), als in de priesterlijke wetgeving (*Num.* XXXV: 9—34) verordend. De laatstgenoemde wet is de meest uitvoerige en nauwkeurige en blijkt daardoor reeds de jongere te zijn. De dood des Hoogepriesters als *terminus ad quem* voor het verblijf van den onwillekeurigen doodslager in de vrijstad (vs. 25, 28, 32) verraadt aanstonds haar naexilischen oorsprong.

De deuteronomische verordening gewaagt aanvankelijk (*Deut.* XIX: 2, 7) van slechts drie vrijsteden. Maar zij betreft dan ook uitsluitend het eigenlijke Kanaän, ten westen van de Jordaan, welks verovering nog toekomstig was op het tijdstip, waarop Mozes ondersteld wordt te spreken (vs. 1—3). In het vervolg der wet (vs. 8, 9) wordt bepaald, dat aan de drie vrijsteden nog drie andere moeten worden toegevoegd, „wanneer Jahveh, uw God, uwe grens zal verwijden, gelijk hij gezworen heeft aan uwe vaderen, en hij u geven zal al het land, dat hij uwen vaderen heeft toegezegd". Die volledige vervulling van de goddelijke belofte wordt afhankelijk gesteld van de trouw, waarmede Israël Jahveh's geboden nakomt en hem aanhangt. Blijkbaar wordt hier dus niet gedoeld op de drie steden in het Overjordaansche, dat toen, terwijl Mozes de verordening voordroeg, reeds in Israëls bezit was. Veeleer verplaatst zich de wetgever in eene ideale toekomst en wijzigt, met het oog daarop, zijn eerste voorschrift. Hiermede komt geheel overeen, dat, volgens het boek *Deuteronomium*, de aanwijzing der overjordaansche vrijsteden reeds had plaats gehad en dus onmogelijk in de toekomst kon worden verlegd. Men zie *Deut.* IV: 41—43, waar niet slechts die drie steden (Bezer, Ramôth en Golan) worden genoemd, maar ook hare bestemming in enkele woorden, die met H. XIX: 4—6 geheel overeenkomen, wordt aangewezen.

Wij nemen thans *Joz.* XX ter hand. Het land Kanaän is onder de stammen verdeeld (H. XIV—XIX). De tijd is daar om de voorschriften van Mozes ten aanzien van de vrijplaatsen — en straks daarna (*Joz.* XXI: 1—40) die over de priester- en Levietensteden — ten uitvoer te leggen. Welke voor-

schriften? die van *Deuteronomium* of van den priesterlijken wetgever? Deze laatste alleen kent de steden van priesters en Levieten (*Num.* XXXV: 1—8); zijne verordening daaromtrent gaat onmiddellijk vooraf aan die over de vrijplaatsen, evenals, omgekeerd, in het boek *Jozua* de aanwijzing van de vrijplaatsen terstond gevolgd wordt door die van de priester- en Levieten-steden. Wij zijn dus geneigd om *Joz.* XX — met de daaraan grenzende hoofdstukken — toe te kennen aan den priesterlijken wetgever, of, om met Ewald te spreken, aan den auteur van „het Boek der Oorsprongen". Dit wordt, negatief maar zeer duidelijk, bevestigd door den strijd tusschen *Joz.* XX en *Deut.* XIX: 1—13; IV: 41—43: hier aanwijzing van de drie overjordaansche vrijsteden door Mozes, terwijl daar al de zes vrijplaatsen, na de verovering en verdeeling van Kanaän, door Jozua, of eigenlijk door Israël onder de leiding van Jozua, worden aangewezen. Het zijn, behalve Bezer, Ramôth en Golan, ook nog Kedesh, Sichem en Kirjath-Arba d. i. Hebron. Ze worden in H. XXI aan den stam Levi toegekend (vs. 13, 21, 27, 32, 36 Masor. tekst en vs. 39 LXX) en daar uitdrukkelijk vrijplaatsen genoemd — een nieuw bewijs, dat H. XX en XXI van ééne hand zijn d. i. tot de priesterlijke wetgeving behooren.

Tot dusver geene moeilijkheden. Doch nu heeft men sedert lang opgemerkt, dat de termen, waarmede in *Joz.* XX de bestemming en het gebruik der vrijsteden worden beschreven, deels met *Deuteronomium*, deels met de priesterlijke wetgeving overeenkomen. Het feit is onloochenbaar en moet door ieder, die de teksten onderling vergelijkt, ongeveer op dezelfde wijze worden opgevat en teruggegeven. Op het standpunt, dat vroeger door nagenoeg allen werd ingenomen, was daarin trouwens niets vreemds. Het werk van den priesterlijken schrijver was de „Grundschrift" van Pentateuch en *Jozua*; in den Deuteronomist — of wel in een zijner navolgers en geestverwanten — zag men den redacteur van die boeken. Niets was dus natuurlijker dan de onderstelling, dat een priesterlijk bericht over de vrijsteden door den deuteronomischen redacteur was uitgebreid en aangevuld, en dat deze daarbij zijne eigene terminologie had gebezigd. Dienovereenkomstig onderscheidt hier b. v. Knobel tweeërlei bestanddeelen en kent hij

Joz. XX: 1, 2, 3 (ten deele), 4, 5a, 6 (t. d.) 7—9 aan de Grundschrift,

Joz. XX: 3 (t. d.), 5b, 6 (t. d.) aan den Deuteronomist toe[1]).

Met hem stemt Schrader geheel overeen[2]), en grootendeels, in een vroeger stuk van *The Pentateuch and Book of Joshua*[3]), Dr. Colenso. Nöldeke heeft blijkbaar aan *Joz.* XX geen bijzondere aandacht gewijd en bepaalt zich daarom tot het constateeren der aansluiting van dat hoofdstuk bij *Num.* XXXV: 9—34[4]).

Eéne kleinigheid bleef bij deze voorstelling der wording van *Joz.* XX onverklaard. Wat bewoog den Deuteronomist of den deuteronomischen redactor om aan een document, dat met zijne eigene mededeeling over de aanwijzing der overjordaansche vrijsteden streed, zooveel zorg te besteden? Indien hij die mededeeling niet terughield, waarom liet hij dan niet liever *Joz.* XX gelijk hij het vond? Waartoe die uitbreiding en aanvulling van een bericht, dat hij zelf weersproken had? Knobel c. s. heeft deze vragen niet gesteld, maar zou daarop vermoedelijk hebben geantwoord, dat de Deuteronomist tusschen de aanwijzing door Mozes en door Jozua geen wezenlijk verschil zal hebben gezien. Bevredigend is echter deze oplossing niet.

Doch veel grooter is het bezwaar, dat de tekst van *Joz.* XX begon op te leveren, toen men de onderlinge verhouding van de deuteronomische en de priesterlijke wetgeving omkeerde en deze jonger maakte dan gene Zeer duidelijk treedt dat aan het licht bij Aug. Kayser. Hij toont aan, dat de deuteronomische toevoegselen in het boek *Jozua* zich aansluiten bij het profetische of jahvistische geschiedverhaal en niet bij de — volgens zijn gevoelen jongere — priesterlijke of elohistische berichten[5]). Daarna gaat hij aldus voort. „Eine einzige Aus-

---

1) *Num., Deut. u. Josua* S. 462.

2) De Wette-Schrader, *Lehrb. der hist. krit. Einleitung in das A. T.* S. 304, 306.

3) Part V (1865) p. 8—10. Het verschil betreft vs. 4, 5, die door Colenso in hun geheel aan den Deuteronomist worden toegeschreven. Wij komen daarop zoo aanstonds terug.

4) *Untersuchungen zur Kritik des A. T.* S. 103.

5) *Das vorexilische Buch der Urgeschichte Israels und seine Erweiterungen*, S. 102 ff., 146 ff.

nahme scheint in Cap. XX: 3, 5b, 6 vorzuliegen. In dem elohistischen Gesetze (? l. Berichte) über die Asyle lesen wir vs. 3 als Erläuterung von בשׁגגה das Wort בכל־דעת wie Deut. 4, 1 beim Jehovisten und XIX: 4, und die 2e Hälfte des fünften Verzes ist ganz identisch mit Deut. XIX: 4, 6. Dass die angeführten Worte im elohistischen Zusammenhang durchaus unnöthige Zusätze sind, leuchtet ein. Hätte der Deuteronomiker sie gemacht, so würde damit das ganze bis jetzt gefundene Resultat umgestossen. Müssen wir aber den Zusatz dem Deuteronomiker selbst zuschreiben? Kann nicht eben so gut der Sammler sie zu grösserer Deutlichkeit aus dem Deuteronomium eingeschaltet haben? Er kann es gewiss, und es ist schwer begreiflich, wie der Deuteronomiker, der schon ein Gesetz über die Freistädte gegeben hätte (XIX: 1 sqq.), das elohistische Gesetz (?) bloss stylistisch sollte erläutert haben, ohne mit einem Worte nur die sächlichen Unterschiede zu berühren oder auszugleichen. Die einzige scheinbare Ausnahme kann uns daher an dem Gesammtergebniss nicht irre machen"[1]). Ik heb mij veroorloofd, de woorden te onderschrappen, die het duidelijkst van Kayser's verlegenheid getuigen. Het verwondert ons niet, dat Nöldeke, in zijne bestrijding van Kayser's resultaat, allereerst op dit zwakke punt zijnen aanval richt[2]).

Het eenvoudigste middel tot opheffing van het bezwaar zou zeker zijn: de omkeering van de onderlinge verhouding der tweeërlei bestanddeelen. Men nam tot hiertoe aan, dat de Deuteronomist het een en ander had toegevoegd aan een elohistisch stuk. Waarom niet ondersteld, dat de Elohist of priesterlijke auteur *Joz.* XX in zijn tegenwoordigen vorm gebracht en zich daarbij van deuteronomische uitdrukkingen bediend heeft? Aldus Colenso in het laatste gedeelte van zijn bovenaangehaald werk[3]). Hij doet opmerken, dat de priesterlijke wetgever ook elders deuteronomische formulen bezigt, en komt tot de slotsom, dat hij dit hoofdstuk heeft geschreven,

1) A. a. O. S. 147 f.
2) *Jahrb. f. prot. Theol.* I: 349.
3) Part VI (1871) p. 125 sq., Appendix p. 64 sq.

„working into it expressions from Deut. IV: 41—43 or XIX: 1—13, but having reference chiefly to his own previous insertion, Num. XXXV, which, in fact, is only an expansion of the directions of the Deuteronomist". In elk geval verdient deze oplossing ernstig te worden overwogen. Wij houden haar dus in gedachte, wanneer wij thans *Joz.* XX zelf opslaan en ons over den tekst van dat hoofdstuk een eigen oordeel trachten te vormen. Het eenvoudigst zal wel zijn, dat ik de verzen, waarop het aankomt, laat afdrukken, en wel al wat deuteronomisch klinkt gespatiëerd.

(1) En Jahveh sprak tot Jozua aldus: (2) Spreek tot de kinderen Israël's aldus: wijst u de vrijsteden aan, waarover ik tot u gesproken heb door den dienst van Mozes; (3) opdat daarheen vluchte de doodslager, die eene ziel verslagen heeft door dwaling, zonder het te weten; en zij zullen u zijn tot vrijplaats voor den bloedwreker. (4) En hij zal vluchten naar eene van die steden en staan aan den ingang van de poort der stad en ten aanhooren van de oudsten dier stad zijne zaak voordragen, en zij zullen hem in de stad tot zich nemen en hem plaats geven, zoodat hij onder hen wone. (5) En wanneer de bloedwreker hem achtervolgt, zoo zullen zij den doodslager niet overleveren in zijne hand, want zonder het te weten had hij zijnen naaste verslagen en hij droeg hem vroeger geen haat toe. (6) En hij zal wonen in die stad, totdat hij voor de vergadering heeft terechtgestaan, tot den dood des Hoogepriesters, die er in die dagen zijn zal: dan zal de doodslager terugkeeren en komen naar zijne stad en naar zijn huis, naar de stad, waaruit hij gevlucht was. (7, 8 *aanwijzing van de zes vrijsteden*). (9) Deze werden de toevluchtssteden voor al de kinderen Israëls en voor den vreemdeling, die onder hen verkeert, opdat daarheen vluchtte ieder die eene ziel verslagen heeft door dwaling en hij niet sterve door de hand des bloedwrekers, voordat hij gestaan heeft voor de vergadering.

Tot rechtvaardiging van deze splitsing zal ik niet vele woorden behoeven.

Vs. 3. בבלי־דעת, *Deut.* IV: 42; XIX: 4.

Vs. 4, 5 zijn niet woord voor woord aan *Deut.* ontleend, maar moesten toch in hun geheel zóó worden gedrukt, want al de kenmerkende uitdrukkingen vinden wij in Deut. terug.

Vs. 4. ונס אל־אחת מהערים האלה, *Deut.* IV: 42, XIX: 5, 11.

זקני העיר, *Deut.* XIX: 12; XXI: 3, 4, 6, 19 enz.

De oudsten aan de poort der stad, verg. *Deut.* XXII: 15; XXV: 7.

אסף, verg. *Deut.* XXII: 2 („tot zich nemen").

Vs. 5. „En wanneer de bloedwreker hem achtervolgt", verg. *Deut.* XIX: 6.

הסגיר, *Deut.* XXIII: 16; XXXII: 30.

בבלי־דעת, als in vs. 3. Verg. hier vooral *Deut.* IV: 42; XIX: 4.

„En hij droeg hem vroeger geen haat toe", *Deut.* IV: 42; XIX: 4, 6.

Vs. 6. „Die er in die dagen zijn zal", *Deut.* XVII: 9; XIX: 17; XXVI: 3.

Ook de onderlinge verhouding van de tweeërlei bestanddeelen is niet moeilijk te bepalen. De meening van Dr. Colenso daaromtrent is onaannemelijk. Want 1° de door hem onderstelde opneming van deuteronomische formulen door den priesterlijken auteur zou zich hier voordoen op al te breede schaal; hij zou in vs. 4, 5 zijnen voorganger hebben afgeschreven; dit is in zich zelf onwaarschijnlijk en — zonder voorbeeld; 2° de deuteronomische uitdrukkingen in vs. 3 en 6 zijn blijkbaar toevoegselen: „zonder het te weten" is eene omschrijving of opheldering van den voorafgaanden technischen term בשגגה; evenzoo „die er in die dagen zijn zal" eene verduidelijking van „den (fungeerenden) Hoogepriester". Waaruit volgt, dat ze niet zijn van de hand des priesterlijken auteurs: wie glosseert ooit zijne eigene woorden, en dat zonder eenige noodzaak?

Er is tegen Dr. Colenso's meening nog een derde bezwaar, dat evenwel eene wijdere strekking heeft en niet alleen tegen hem geldt, maar ook b. v. tegen Kayser, die — gelijk wij

ons herinneren — de deuteronomisch klinkende phrasen „in dem elohistischen Zusammenhang durchaus unnöthige Zusätze" noemt. Men schijnt tot nu toe niet te hebben opgemerkt, dat vs. 3—6, gelijk ze nu voor ons liggen, zeer gebrekkig samenhangen — zóó zelfs, dat ze onmogelijk kunnen worden beschouwd als het werk van den éénen priesterlijken auteur (Colenso), noch ook als een elohistisch origineel, door den Deuteronomist of een Redactor aangevuld en uitgebreid (Knobel, Kayser). In beide gevallen zouden ze een behoorlijk geheel vormen, en dat doen ze niet. Ik wijs

1° op vs. 3b, in verband met vs. 4, 5. De breede beschrijving van hetgeen de doodslager te doen heeft en van hetgeen er met hem geschieden moet, past slecht, nadat reeds (vs. 3b) gezegd is: „en zij zullen u tot vrijplaats zijn voor den bloedwreker". Behooren deze laatste woorden tot het oorspronkelijke stuk, dan zijn vs. 4, 5 zeer onhandig aangebracht; zijn, omgekeerd, deze verzen een echt bestanddeel van het document, dan is vs. 3b daarin later opgenomen. — Veel duidelijker is evenwel

2° het gemis aan samenhang in vs. 6. Volgens vs. 4, 5 is de doodslager door de oudsten in de vrijplaats opgenomen en dus gebleken, den manslag zonder voorbedachten rade te hebben begaan; dit wordt trouwens vs. 5b met zoovele woorden gezegd. Daarop kan nu zeer wel volgen, dat hij in de vrijstad blijven moet, „tot den dood des Hoogepriesters, die er in die dagen zijn zal". Werkelijk staat dit in vs. 6 te lezen, doch er gaat vooraf: totdat hij voor de vergadering heeft terechtgestaan. Dit is eene ondragelijke tautologie: het onderzoek heeft reeds plaats gehad en tot eene gunstige uitkomst geleid — hoe kan dan nu nog eens eene uitspraak van de vergadering geëischt worden? Knobel verklaart eenvoudig alsof vs. 4, 5 niet waren voorafgegaan: „Der Todtschläger soll in der Stadt wohnen, bis er zum Gericht gestanden vor der Gemeinde (welche ihn entweder dem Bluträcher überliefert oder in die Zufluchtsstadt zurückbringt), und dann wenn er als unvorsätzlicher Todtschläger befunden worden bis zum Tode des regierenden Hohenpriesters; erst darnach kehrt er zurück in seine Stadt und sein Haus, also in die Stadt von wo er geflohen war. So ist die Stelle nach

Num. 35, 24 ff. zu verstehen" [1]). Men ziet, dat hier bovendien de vrijspraak door de gemeente wordt ingeschoven, waarvan in den tekst niets staat. Met behulp eener zoo slappe exegese kan men alles goed maken. Toch laat de tekst geene betere verklaring toe, waarom dan ook Keil die van Knobel eenvoudig overneemt [2]).

Onze slotsom kan niet twijfelachtig zijn. Waar de exegese te kort schiet, daar moet de critiek hulp aanbrengen. *Joz.* XX is niet tot ons gekomen in den vorm, waarin het door den auteur werd gebracht Er is in dat hoofdstuk door eene onbevoegde hand geknoeid.

Met dit negatieve resultaat zouden wij ons moeten tevreden stellen, indien ons alleen de Masoretische tekst ten dienste stond. Doch er zijn andere getuigen, en onder dezen is het juist de oudste, die ons ditmaal geeft wat wij zoeken. Over het karakter en de waardij der Grieksche vertaling van het boek *Jozua* behoef ik niet in algemeene beschouwingen te treden. Daarover is onlangs door Dr. Joh. Hollenberg eene monographie geleverd, die evenzeer van critischen zin als van groote nauwkeurigheid en vlijt getuigt [3]). De uitkomst van zijn onderzoek is over het algemeen voor dit gedeelte der LXX gunstig. De vertaler van *Jozua* is niet geheel vrij van willekeur en tast herhaaldelijk mis. Doch zijn werk beantwoordt aan onze billijke eischen en is een kostbaar hulpmiddel bij de opsporing van den oorspronkelijken tekst. Algemeene regelen ter beoordeeling van zijne varianten zijn er natuurlijk niet: met het oog op het karakter der vertaling moet elke afwijking op zich zelve gewaardeerd worden. Daartoe gaan wij dan thans, wat *Joz.* XX betreft, over.

Enkele kleine verschilpunten behoeven slechts even te worden aangestipt. In vs. 2 wordt לָכֶם niet uitgedrukt, zonder dat daardoor de echtheid van dit woord twijfelachtig wordt gemaakt [4]). In vs. 7 wordt וַיַּקְדִּישׁוּ („en zij wijdden" of „hei-

---

1) A. a. O. S. 472.

2) *Biblischer Commentar* u. s. w. II. 1 S. 154.

3) *Der Charakter der alexandrinischen Uebersetzung des Buches Josua und sein textkritischer Werth untersucht* (Moers, 1876).

4) Verg. *Num.* XXXV: 11.

ligden") vervangen door καὶ διέστειλε (of διέστειλαν?), welk verbum *Num.* XXXV: 11 beantwoordt aan de hiph'îl van קרה. Het is dus zeer waarschijnlijk, dat de vertaler וַיִּקְרוּ las en, bij de groote overeenkomst tusschen *Num.* XXXV en *Joz.* XX, even waarschijnlijk, dat deze de oorspronkelijke lezing is en die van den Hebreeuwschen tekst eene latere correctie, waarbij voor het min gebruikelijke een zeer gewoon woord in de plaats gesteld werd. In vs. 8 ontbreken twee woorden: יריחו מזרחה, zoodat וּמֵעֵבֶר לְיַרְדֵּן overblijven — waarmede de auteur inderdaad best kon volstaan: de drie vrijsteden in het gebied van Ruben, Gad en half-Manasse liggen eigenlijk niet „aan de overzijde der Jordaan van Jericho oostwaarts". De Grieksche tekst schijnt hier dus boven den Hebreeuwschen de voorkeur te verdienen [1]). Daarentegen zal de weglating van כל in vs. 9 (vóor τοῖς υἱοῖς Ἰσραήλ) wel aan overhaasting te wijten zijn. Of, eindelijk, aan het slot van vs. 9 למשפט is weggevallen, dan wel in den Griekschen tekst εἰς κρίσιν uit vs. 6 is herhaald, durf ik niet beslissen.

Doch deze varianten zijn van geringe beteekenis, vergeleken met het verschil tusschen de beide teksten, dat zich in vs. 3—6 voordoet. Hoe die verzen in het Hebreeuwsch luiden, herinneren wij ons. Ziethier het Grieksch: φυγαδευτήριον τῷ φονευτῇ τῷ πατάξαντι ψυχὴν ἀκουσίως· καὶ ἔσονται ὑμῖν αἱ πόλεις φυγαδευτήριον, καὶ οὐκ ἀποθανεῖται ὁ φονευτὴς ὑπὸ τοῦ ἀγχιστεύοντος τὸ αἷμα, ἕως ἂν καταστῇ ἐναντίον τῆς συναγωγῆς εἰς κρίσιν. De lezers, die mij tot hiertoe getrouw zijn gebleven, verlangen zeker niet, dat ik over die woorden breed uitweide: hun oordeel zal wel niet afwijken van dat van Hollenberg [2]), waarmede ik mij geheel vereenig. Ik bepaal mij tot twee opmerkingen.

1°. Er is geen twijfel aan, of de tekst, dien ik daar uit de *Editio Vaticana* overnam, is de echte. In den *Codex Alexan-*

---

1) Verg. *Num.* XXII: 1; XXVI: 3, 63; XXXI: 12; XXXIII: 48, 50; XXXV: 1; XXXVI: 13; *Joz.* XIII: 32; XVI: 1 — op alle welke plaatsen bepaalde reden bestond om „van Jericho" aan „de Jordaan" toe te voegen, zoodat ze dan ook geen van alle met *Joz.* XX: 8 parallel zijn. Dit is alleen *Num.* XXXIV: 15, en wel ook in den Griekschen tekst.

2) A. a. O. S. 15.

drinus en in een groot aantal — meer dan 20 — *minusculi* wordt het ontbrekende aangevuld. Doch, gelijk men in de uitgave van Holmes en Parsons kan nalezen, niet in al die handschriften op dezelfde wijze. Dit wekt reeds het vermoeden, dat de aanvulling later heeft plaats gehad, naar den Hebreeuwschen tekst. En dit vermoeden wordt zekerheid, wanneer wij opmerken, dat de verzen 4—6 van den Hebr. tekst volgen op de hierboven medegedeelde Grieksche woorden, ten gevolge waarvan eene tautologie ontstaat, nog veel erger dan die, waarop zoo even gewezen werd. Blijkbaar doet zich dus hier hetzelfde verschijnsel voor als op zoovele andere plaatsen: de oorspronkelijk afwijkende Grieksche tekst is later geconformeerd naar het Hebreeuwsch.

2°. Die Grieksche tekst nu is òf de vertaling van des auteurs eigene woorden òf eene willekeurige verkorting van het door hem geschrevene, hetzij dan door den vertaler zelven, hetzij door den afschrijver van den codex, dien hij voor zich had. Doch deze laatste onderstelling is onaannemelijk. Want het mag ondenkbaar heeten, dat bij zulk eene verkorting toevalligerwijze juist al de bezwaren zouden zijn weggenomen, die de langere tekst ons aanbiedt. Het geheel overbodige „zonder het te weten" is weggevallen; de samenhang laat niets meer te wenschen over; de tegenstrijdigheid, die zich in vs. 6 voordoet, is opgeheven. Wij constateeren hier dus juist het omgekeerde van hetgeen bij willekeurige samentrekking van een gegeven tekst pleegt voor te komen: geen verwarring, maar orde, geene onduidelijkheid, maar helderheid. Maar dan aarzelen wij ook niet, om het eerste alternatief aan te nemen: de Grieksche vertaler geeft dus de eigene woorden van den auteur terug. Deze schreef dan in vs. 3 בשגגה, zonder meer, en in plaats van hetgeen wij thans in vs. 4—6 lezen: ולא ימות הרוצח עד־עמדו לפני־העדה למשפט [1]). Zietdaar een eenvoudigen en verstaanbaren tekst, die alles bevat wat wij recht hebben hier te verwachten en die bovendien door zijne

1) Men bemerkt, dat ik מגאל הדם aan het slot van vs. 3 laat staan en nu de woorden: ὑπὸ τοῦ ἀγχιστεύοντος τὸ αἷμα niet nog eens vertaal. Ik neem dus aan, dat de Grieksche overzetter zich eene kleine vrijheid heeft veroorloofd. Die onderstelling komt met de onderlinge verhouding van de twee teksten het best overeen.

overeenstemming met vs. 9 als authentiek wordt gewaarborgd.

Het alzoo verkregen resultaat mag inderdaad verrassend heeten. Wij waren verlegen met de woorden: „totdat hij voor de vergadering heeft terecht gestaan", die zich noch met het voorafgaande, noch met het volgende lieten vereenigen: wij zien nu, dat ze behooren tot den echten tekst, en achten het hoogst natuurlijk, dat ze niet passen in de interpolatie, waartusschen ze thans verdwaald zijn geraakt. — Wij verbaasden ons over de zonderlinge vermenging van deuteronomische en priesterlijke terminologie: wat wij thans overhouden, is van het begin tot het einde in de taal en naar den trant van den priesterlijken wetgever, dien wij vooraf als den auteur van *Joz.* XX hadden leeren kennen. Inderdaad, de critiek, die tot zoodanige uitkomsten leidt, behoeft geene verdere rechtvaardiging.

Eéne vraag blijft over: hoe is de Masoretische tekst ontstaan? Door interpolatie van het zuiver-priesterlijke origineel, uit de parallelle plaatsen, uit *Num.* XXXV: 9 verv., maar vooral uit *Deut.* IV: 41—43; XIX: 1—13. Op dezelfde wijze dus als zoo menige afwijking, die zich bij vergelijking van den Samaritaanschen met den Masoretischen tekst van den Pentateuch aan ons voordoet. Dergelijke uitbreidingen vallen geheel in den geest van de oudere afschrijvers en behooren mede tot de voortgezette redactie of diaskeue van de boeken des O. Verbonds. Ditmaal zijn wij gelukkig genoeg om, door vergelijking van de LXX, een dier diaskeuasten als het ware op heeter daad te betrappen. Zijne ophelderende toevoegselen waren in het begin van de 3de eeuw vóór onze jaartelling nog niet in alle handschriften doorgedrongen, bepaaldelijk niet in dien éénen codex, waarvan zich de Grieksche vertaler bediende. Hij zal dus wel tot de jongere leden van zijn gilde behooren. Wat, overigens in denzelfden trant, door oudere diaskeuasten in den tekst werd veranderd of opgenomen, kan zeer wel evengoed in de vertalingen, als in den Masoretischen tekst zijn doorgedrongen. In dat geval is het natuurlijk veel moeielijker van den authentieken tekst te onderscheiden. Toch blijft dat mogelijk, en betaamt het ons dus, bij het onderzoek naar den oorsprong van Pentateuch en *Jozua*, op de werkzaamheid dier diaskeuasten bedacht te zijn en, zoo dikwerf

daartoe termen bestaan, hunne toevoegselen af te zonderen van het werk des eigenlijken redactors, die de verschillende oorkonden tot één geheel heeft samengesmolten [1]).

II De stam Manasse.

De berichten van Pentateuch en Jozua over den stam Manasse, inzonderheid over de ééne helft, die zich in het Overjordaansche vestigde, vertoonen ons verschijnselen, die èn op zich zelve belangrijk zijn èn tot gewichtige gevolgtrekkingen ten aanzien van de geschiedenis dier boeken leiden. Ze zijn wel niet onopgemerkt gebleven, maar toch tot dus ver nog niet volledig in het licht gesteld. In deze Bijdrage vindt men ze, met de noodige opheldering, bijeen.

Volgens de gewone voorstelling hebben zich, na de omzwerving der Israëlieten door de woestijn, twee en een halve stam in het Overjordaansche gevestigd, behalve Ruben en Gad ook de helft van Manasse. Ook in den Pentateuch en het boek *Jozua* wordt dat feit als één geheel aangemerkt en tot een bevel of althans tot eene vergunning van Mozes teruggebracht. Bewijsplaatsen behoef ik thans nog niet te citeeren, want men heeft ze slechts voor het grijpen. Maar wèl moet ik wijzen op de ééne halve uitzondering, *Num.* XXXII.

De stammen, die, volgens dit verhaal, aan Mozes vergunning vragen om in het Overjordaansche te blijven, zijn Ruben en Gad. Deze twee worden van vs. 1—32 uitsluitend genoemd; met geen enkel woord wordt op Manasse gedoeld. Onvoorbereid komt deze laatste voor het eerst op het tooneel in vs. 33. Ruben en Gad hebben zich bereid verklaard om aan de door Mozes gestelde voorwaarde te voldoen en deel te nemen aan de verovering van het eigenlijke Kanaän (vs. 31, 32). Wij verwachten dus, dat nu door Mozes zal worden voldaan aan den door deze stammen uitgedrukten wensch. Dat geschiedt ook, doch niet aan hen-alléén, óók aan den halven stam Manasse worden in vs. 33 Gilead en Basan ten erfdeel gegeven. Zoo kan de auteur van vs. 1—32 niet geschreven hebben. Had hij de vestiging ook van half-Manasse willen

1) Verg. mijn *Godsdienst van Israël* II: 219—222, 262—272.

verhalen, dan zou hij dien van den aanvang af nevens Ruben en Gad genoemd, of althans verklaard hebben, waarom óók aan hem de vergunning gegeven werd, die Ruben en Gad hadden gevraagd. Bovendien leert nu de vorm van vs. 33, dat daarin door een omwerker eene wijziging is aangebracht. Er stond eerst: „En Mozes gaf hun" d. i. aan de Gadieten en de Rubenieten. Aan dit hun is nu later, als epexegese, toegevoegd: „aan de zonen van Gad en aan de zonen van Ruben en aan de helft van den stam Manasse ben Jozef" — welke woorden niet op „hun" volgen, maar de plaats van „hun" innemen zouden, indien ze uit de pen van den auteur waren gevloeid.

Vóórdat wij de slotsom opmaken, letten wij op het vervolg van het verhaal. Vs. 34—38 handelen weder over Gad en Ruben. Doch in vs. 39—42 komt Manasse opnieuw ten tooneele. Evenwel, op zeer eigenaardige wijze, volstrekt niet zóo als wij zouden verwachten, indien deze stam van den aanvang af naast Ruben en Gad had gestaan. „En" — zoo luidt vs. 39 — „en de zonen van Machir ben Manasse gingen naar Gilead en namen het in, en hij (Machir?) verdreef den Amoriet, die daar was". Vanwaar ging die veroveringstocht uit? en wannéér had hij plaats? Dit wordt niet gezegd. Het verband doet ons denken aan den Mozaïschen tijd en aan de Israëlietische legerplaats als uitgangspunt. Doch overigens kunnen wij zulk eene expeditie van een enkelen stam — of halven stam — slecht plaatsen in de voorstelling, die de Pentateuch ons geeft, van de samenwerking der Israëlieten onder den éénen Mozes. Evenmin begrijpen wij, 1° hoe de zonen van Machir Gilead veroveren en de Amorieten daaruit verjagen konden, nadat het één en het ander reeds onder aanvoering van Mozes had plaats gehad [1]), en 2° waarom hier bepaaldelijk Gilead als woonplaats der zonen van Machir wordt genoemd, terwijl zij elders — zie beneden! — in Basan, of althans óók in Basan, worden geplaatst. Deze laatste opmerking geldt ook vs. 40: „En Mozes gaf Gilead aan Machir ben Manasse, en hij woonde daar". Bovendien klinkt dit vreemd, nadat in vs. 39 de verovering was vermeld: werd deze later

1) *Num.* XXI: 21—35; XXXII: 33 (het oorspronkelijke gedeelte van het vers).

door Mozes erkend en gehandhaafd? Doch waarom wordt dit dan niet duidelijker uitgedrukt? In de overblijvende twee verzen vinden wij datzelfde „gaan" terug, dat ons reeds in vs. 39 moeite baarde: „En Jaïr ben Manasse ging en nam hunne havvôth in en noemde ze Havvôth Jair. En Nobah ging en nam Kenath in met hare onderhoorige plaatsen en noemde haar met zijnen naam, Nobah" (vs. 41, 42). Doch behalve dat wij niet vernemen, vanwaar Jaïr en Nobah uitgingen, zien wij in het bericht omtrent den eerstgenoemde nog een ander bezwaar. „Hij nam hunne havvôth in": de havvôth van wie? Toch niet die van Machir ben Manasse, die in vs. 40 was genoemd? Veeleer die van de oude bewoners. Maar dan is dit vers òf uit zijn verband gerukt, òf het volgde oorspronkelijk op vs. 39, zoodat „hunne" terugslaat op het *collectivum* „de Amoriet". Dit laatste is zeker verreweg het waarschijnlijkste. De drie verzen (39, 41, 42), die onderling zoo zeer overeenkomen, zijn dan van ééne en dezelfde herkomst en door het ingevoegde vs. 40 althans schijnbaar naar den Mozaïschen tijd verplaatst, waarin zij niet passen en waarmede ze dan ook, in het geschrift waaruit ze zijn overgenomen, niets hoegenaamd te maken hadden.

Ons onderzoek van vs. 39—42 bevestigt volkomen het resultaat, dat de studie van vs. 33 had opgeleverd. Het is dezelfde hand, die hier „de helft van den stam Manasse" invoegde en daar de bijzonderheden omtrent de vestiging van Machir, Jaïr en Nobah vermeldde en deze, door de aanteekening in vs. 40, naar den Mozaïschen tijd overbracht. Aan *Num.* XXXII, dat wij thans bezitten, is een ander verhaal voorafgegaan, dat alleen van Ruben en Gad gewaagde en geene andere stammen dan deze, krachtens eene verordening van Mozes, in het Overjordaansche deed blijven.

Vóórdat wij tot een tweede punt overgaan, moet het bovenstaande nog door een paar opmerkingen worden aangevuld.

1°. Er is nog een ander verhaal in het O. Testament, waarin Ruben en Gad zonder half-Manasse voorkomen, evenwel niet doorloopend, gelijk in *Num.* XXXII: 1—32, 34—38, maar enkele malen, terwijl daarin overigens de twee en een halve stam worden vermeld. Ik bedoel *Joz.* XXII. Tot tien malen toe staan daar Ruben, Gad en half-Manasse naast elkander

(vs. 1, 7, 9—11, 13, 15, 21, 30, 31). Doch in vs. 25, 32—34, vier malen dus, ontbreekt de laatstgenoemde. Hoe dit te verklaren? Begon het den auteur — of een zijner afschrijvers — te verdrieten, telkens de drie namen te noemen? Of hebben wij in vs. 25, 32—34 overblijfselen van eene oudere redactie, waarin half-Manasse nog niet voorkwam? De zaak wordt nog meer ingewikkeld bij vergelijking van de LXX, die in vs 32—34 half-Manasse opneemt en in vs. 25 ook Ruben en Gad weglaat, zoodat daar van het begin tot het einde één zelfde spraakgebruik wordt gevolgd. Is dit een argument voor de eerste mogelijkheid, die ik daareven stelde: nalatigheid van een der afschrijvers van den Hebreeuwschen tekst? Of heeft de vertaler hier zijn origineel, gelijk hij meende, gecorrigeerd? Of, eindelijk, is die correctie door een der kopiïsten van de Grieksche overzetting aangebracht [1])? Bij de keuze tusschen deze gevallen moet niet alleen op de zonderlinge plaatsing van vs. 7 en 8 gelet, maar ook de — door Aug. Kayser geloochende [2]) — eenheid en de ouderdom van het verhaal in aanmerking genomen worden. Ik voor mij ben nog niet tot eene bevredigende oplossing geraakt en zou die, al ware dit anders, toch niet hier in het voorbijgaan kunnen voordragen en rechtvaardigen. Ik laat dus de vraag onbeslist, zonder schade trouwens voor ons verder onderzoek, want *Num.* XXXII: 1—32, 34—38 spreken zoo duidelijk, dat zij den steun van een parallel verhaal niet noodig hebben.

2°. Jaïr ben Manasse, dien wij in *Num.* XXXII: 41 aantroffen, verschilt wel niet van Jaïr, den Gileadiet, aan wien in het boek *Richteren*, H. X: 3—5, onder Israël's shofetîm eene plaats is aangewezen. Ook van dezen wordt (vs. 4) de naam Havvôth-Jaïr afgeleid. Nu is het wel is waar zeer twijfelachtig, of die richter Jaïr eene historische figuur en t. a. p. chronologisch juist geplaatst is [3]), maar dit is toch zeker, dat de persoon, dien men in het *nomen proprium* Havvôth-Jaïr meende te vinden, door den auteur van *Richteren*, of liever door den

1) Aldus Hollenberg a. a. O. S. 3 med.

2) A. a. O. S. 106 ff. Tegen de daar voorgeslagen splitsing bestaan m. i. gewichtige bedenkingen.

3) Verg. Nöldeke, *Untersuchungen zur Kritik des A. T.* S. 182 f.

voorganger aan wien hij H. X: 3—5 ontleende, tot den tijd na Israël's vestiging in Kanaän wordt gebracht. Er staan dus te zijnen aanzien twee voorstellingen tegenover elkander, en ongetwijfeld is die van den Pentateuch de jongere. Zij is een onderdeel van de — geheel onhistorische — theorie, volgens welke Israël eens en voor al door Mozes aan deze, en door Jozua aan gene zijde van de Jordaan vaste woonplaatsen heeft verkregen. Krachtens die theorie moest ook de *heros eponymus* der Havvôth-Jaïr een tijdgenoot van Mozes worden, wat hij in *Richt.* X: 3—5 nog niet is. Door deze verzen wordt dus de uitkomst van ons onderzoek betreffende *Num.* XXXII bevestigd: niets is natuurlijker dan zulk een ouder verhaal, als wij daarin hebben ontdekt, dat nog alleen de vestiging van Ruben en Gad als door Mozes verordend voorstelde.

3°. Eindelijk merken wij nog op, dat al de plaatsen van Pentateuch en *Jozua*, die van Israël's vestiging in het Overjordaansche gewagen, overeenstemmen — niet met den auteur van het oudere bericht, dat aan *Num.* XXXII ten grondslag ligt, maar — met den jongeren interpolator van dat hoofdstuk. Men zie *Deut.* III: 12—16; IV: 43; XXIX: 7 (8); *Joz.* XII: 6; XIII: 29—32; XIV: 3; XVII: 1; XVIII: 7; XX: 8; XXI: 6, 27; XXII (*passim*). Duidelijker dan eene lange redeneering bewijst dit ééne feit, hoe ver Pentateuch en *Jozua* afstaan van den tijd, waarover zij ons bericht geven. Doch hiermede is nog niet genoeg gezegd. Onder de daar genoemde teksten zijn er, die bovendien de Havvôth-Jaïr ten onrechte in Bazan plaatsen en met de 60 daar gelegen steden vereenzelvigen (*Deut.* III: 14; *Joz.* XIII: 30) — eene voorstelling, die door 1 *Kon.* IV: 13; *Richt.* X: 3, 4; 1 *Kron.* II: 21—23 (verg. Bertheau) wordt gelogenstraft [1]). Hoe nauwkeuriger wij de verhalen over den tijd van Mozes en *Jozua* nagaan, des te vaster wordt onze overtuiging, dat ze tot de jongere en jongste overblijfselen van Israël's historische literatuur behooren en de werkelijkheid zeer dikwerf meer verbergen dan in het licht stellen.

---

1) Verg. mijn *Hist. Krit. Onderzoek* enz. Deel I: 27 en de daar aangehaalde schrijvers.

In de genealogieën van Manasse, die ons in Pentateuch en *Jozua* worden medegedeeld, valt een belangrijk verschil op te merken. Dat ze van elkander afwijken, is op zich zelf hoogst natuurlijk: de pogingen om de onderlinge verhouding der geslachten in genealogischen vorm uit te drukken moesten wel uiteenloopende resultaten opleveren. Doch de overeenkomst en het verschil der geslachtlijsten kunnen soms dienst bewijzen bij de critische analyse van de geschriften, waarin ze voorkomen. Dat is ook hier het geval.

De Pentateuch schijnt wel slechts één zoon van Manasse te kennen, Machir. Had de auteur van *Gen* L: 23 nog andere namen voor den geest gehad, dan zou hij wel niet, naast de afstammelingen van Ephraïm, alleen „de zonen van Machir ben Manasse", als nog bij Josef's leven geboren, hebben vermeld. Hij stemt dus overeen met *Num.* XXVI: 29—34, waar al de geslachten van Manasse worden afgeleid van Machir; deze heeft eene mishfacha, naar hem genoemd, en is de vader van Gilead, van wien wederom eene mishfacha wordt afgeleid en die voorts de vader heet van Jezer (l. Abiezer), Cheleq, Asriël, Shecem, Shemida, Chefer. Zoon van den laatstgenoemde is Zelofchad, die geen zonen, maar vijf dochters had. Duidelijk is de hier gegeven voorstelling niet: hoe konden afzonderlijke mishfacha's zich naar Machir en naar Gilead noemen, indien deze de eenige zoon was van genen en bovendien Gilead's zonen hunne eigene mishfacha's hadden? Maar het feit, waarop ik thans wijzen wil — Machir de eenige zoon van Manasse — wordt hierdoor niet twijfelachtig. In *Num.* XXVII: 1—11; XXXVI: 1—13 vinden wij dezelfde voorstelling als in *Num.* XXVI: Abiëzer en zijne broeders, dus ook de dochters van Zelofchad, stammen af van Gilead ben Machir ben Manasse. Ook *Deut.* III: 15 komt Machir voor, en wel — evenals *Num.* XXXII: 39, 40 — als „de zoon van Manasse", die zich in het Overjordaansche heeft gevestigd. Andere „zonen van Manasse" worden daar niet genoemd, want Jaïr, aan wien, gelijk wij vroeger zagen, die titel wordt gegeven (*Num.* XXXII: 41; *Deut.* III: 15), draagt dien als afstammeling van Manasse in ruimeren zin, gelijk blijkt uit hetgeen aangaande hem verhaald wordt: hij ging en nam de havvôth in, die later zijn naam ontvingen; vóór den Mozaïschen tijd kunnen de

schrijvers van den Pentateuch dat feit niet hebben gesteld.

Intusschen was deze voorstelling van de onderlinge verhouding der Manassietische geslachten niet de eenige. In 1 *Kron.* VII: 14—19 bezitten wij eene andere, die sterk afwijkt. Jammer slechts, dat de tekst van die verzen zooveel geleden heeft en daardoor soms geheel onverstaanbaar is geworden. Bertheau heeft dien, naar het mij toeschijnt, zeer gelukkig verbeterd [1]) en verkrijgt alzoo dit geheel, dat ik, omdat het ons ook in het vervolg zal te stade komen, laat afdrukken.

„De zonen van Manasse, welke zijne Arameesche bijzit baarde. Zij baarde Machir, den vader van Gilead; en de naam van den tweeden (zoon) was Zelofchad, en Zelofchad had dochters. En Machir nam zich eene vrouw, wier naam was Maächa, en de naam zijner zuster was Hammolecheth. En Maächa, de vrouw van Machir, baarde eenen zoon en noemde zijnen naam Pheresh, en de naam van zijnen broeder was Sheresh, en diens zonen waren Ulam en Reqem. En de zonen (zoon?) van Ulam waren (was?) Bedan: dit zijn de zonen van Machir, vader van Gilead, zoon van Manasse. En zijne zuster Hammolechetch baarde Ishhôd en Abiëzer en Machla. En de zonen van Shemida waren Achjan en Shecem en Liqchi en Aniam".

Op volkomen zekerheid maakt deze lezing van het bericht des Kroniekschrijvers geene aanspraak. Maar dit staat vast, dat daarin niet slechts aan Machir andere zonen nevens Gilead worden toegekend, maar dat ook naast Machir andere kinderen van Manasse staan, eene zuster, met den raadselachtigen naam „Hammolechetch", en allerwaarschijnlijkst ook een broeder Zelofchad. Dat deze laatste niet verschilt van Zelofchad ben Chefer ben Gilead ben Machir (*Num.* XXVI enz.), blijkt uit de afzonderlijke vermelding zijner dochters. Op andere bijzonderheden komen wij zoo aanstonds terug.

Wij slaan thans het boek *Jozua* op, en wel H. XVII: 1—13, die zich opzettelijk met Manasse bezighouden. De vestiging der ééne helft van dien stam in het Overjordaansche is vroeger reeds vermeld (H. XIII: 29—31). Jozua is thans

1) *Die Bücher der Chronik* S. 72—75 (2e Ausg.).

bezig met de verdeeling van het eigenlijke Kanaän en, na aan Juda zijn gebied te hebben aangewezen (H. XV), in H. XVI: 1 tot „de zonen van Jozef" genaderd. De grenzen van Ephraïm zijn nog in datzelfde hoofdstuk aangewezen (vs. 5—10). Thans is dus Manasse aan de beurt. De eerste twee verzen van het bericht over zijn gebied zijn niet zonder bezwaar. De aanhef (ויהי הגורל וגו) komt overeen met H. XV: 1 en wordt daardoor gewaarborgd; de LXX (τὰ ὅρια) schijnt op beide plaatsen הגבול te hebben gelezen, maar mag daarin niet worden gevolgd. Het lot — wil de Schrijver zeggen — dat nu uitkwam, was voor den stam Manasse, want deze was Jozef's eerstgeborene, en — volgens H. XVI: 1, 4 — werd thans aan „de zonen van Jozef" een eigen gebied aangewezen. Eenigszins vreemd klinkt hier alleen de herinnering, dat Manasse de eerstgeborene van Jozef was; dááruit verklaart het zich toch niet, dat hij na Ephraïm komt; doch het feit dier eerstgeboorte zelf stond voor den auteur vast (*Gen.* XLI: 51, 52 enz.) en vloeide hem daarom onwillekeurig uit de pen, waar hij had kunnen volstaan met te zeggen, dat Manasse de zoon van Jozef was. Vergelijken wij nu dit begin van vs. 1 met dat van vs. 2, dan blijkt aanstonds, dat de auteur hier weer opneemt wat hij dáár had aangevangen, zoodat aan elkander beantwoorden:

En het lot was voor den stam Manasse (vs. 1), en:

En het was voor de overblijvende zonen van Manasse, naar hunne mishfachôt, voor de zonen van Abiëzer enz. (vs. 2).

Wij verwachten dus, in vs. 1*b* een tusschenzin te vinden en daarin de opgave van de reden, waarom het lot voor „den stam Manasse" niet aan het geheel, maar aan een deel, „de overblijvende zonen van Manasse", werd toegewezen. Zoo is het inderdaad: vs. 1*b* handelt over Machir en zijne vestiging in het Overjordaansche. De vorm alleen baart weder eenige moeite. Er staat letterlijk: „aan Machir, den eerstgeborene van Manasse, vader van Gilead, want hij was een krijgsman, zoo viel hem ten deel Gilead en Basan". Dit is niet gelukkig uitgedrukt; hinderlijk is vooral het gemis der copula vóór למכיר, tengevolge waarvan de schijn ontstaat, dat dit למכיר eene nadere bepaling is van het voorafgaande למטה מנשה. Dit kan evenwel niets meer wezen dan schijn, want aan

Manasse wordt, in dit verband, een stuk van Kanaän toegekend, terwijl Machir zich in het Overjordaansche neerzette. Wij zullen dus althans ולמכיר moeten lezen en wellicht bovendien moeten onderstellen, dat het bericht over Machir oorspronkelijk nog iets meer behelsde dan door den auteur van *Joz.* XVII: 1, 2 is opgenomen, bepaaldelijk eene nadere toelichting van het verband tusschen Machir's krijgshaftigheid en zijn wonen in Gilead en Basan. Doch hoe dit zij, dit staat vast, dat Machir hier genoemd wordt de eerstgeborene van Manasse en dus, volgens den auteur, broeders had. Dienovereenkomstig spreekt hij dan ook in vs. 2 van „de overige zonen van Manasse" Er kan dus omtrent zijne bedoeling geen twijfel bestaan. Afwijkende van de voorstelling, die wij in den Pentateuch hebben aangetroffen, schrijft hij aan Manasse een grooter aantal, behalve Machir nog zes zonen toe. Hunne namen komen overeen met die van de zes zonen van Gilead ben Machir ben Manasse, die ik hierboven (bl. 483) uit *Num.* XXVI mededeelde.

Voordat wij verder gaan, nog ééne opmerking over *Joz.* XVII: 2. De laatste woorden luiden, ook in de LXX: „deze zijn de mannelijke kinderen van Manasse ben Jozef, naar hunne geslachten." Ze hebben terecht aanstoot gegeven [1]; immers het sprak vanzelf, dat door de voorafgaande namen mannen werden aangeduid — al bleek ook uit het vervolg (vs. 3–6), dat de dochters van Zelofchad ben Chefer, naar de verordening van Mozes, voor het erfdeel haars vaders opkwamen. Met Knobel en Colenso nemen wij aan, dat er oorspronkelijk stond: הנותרים, zoodat aan het slot van vs. 2 nog eens — als ten overvloede, maar geheel in den trant van zoodanige genealogische opgaven — werd geconstateerd: „dit zijn de overige zonen van Manasse ben Jozef, naar hunne geslachten." De lezi g הזכרים is geene schrijffout, maar eene quasi-correctie, uitvloeisel van vs. 3—6, waarin ook vrouwelijke afstammelingen van Manasse werden vermeld.

Op die verzen (3—6) vestigen wij thans al onze aandacht. Het blijkt terstond, dat ze samenhangen met *Num.* XXVII:

---

1) Verg. Knobel, *Num. Deut. u. Jos.* S. 444; Colenso l. c. VI: 291.

1—11; XXXVI, waarnaar in vs. 3 uitdrukkelijk verwezen wordt. Maar even duidelijk valt in het oog — hoewel, zoo ik mij niet bedrieg, Dr. Colenso de eerste is geweest, die het heeft opgemerkt [1]) — dat ze van eene andere hand zijn dan vs. 1 en 2. Daarvoor pleiten vooral twee, volkomen afdoende, argumenten.

1°. Zelofchad heet in vs. 3 „zoon van Chefer ben Gilead ben Machir ben Manasse". Dit strijdt met vs. 2, waar dezelfde Chefer behoort tot „de overige zonen van Manasse" en dus naast Machir staat, van wien hij, volgens vs. 3, de kleinzoon is.

2°. Wij lezen in vs. 6: „Want de dochters van (LXX: der zonen van) Manasse kregen een erfdeel onder zijne zonen, en het land Gilead behoorde aan (of werd het eigendom van) de overige zonen van Manasse". Zoo kan de auteur van vs. 1, 2 niet geschreven hebben. Volgens hem behoorde Gilead (met Basan) aan Machir; met het oog op dezen noemt hij Abiëzer en zijne vijf broeders „de overige zonen van Manasse". Het is niet denkbaar, dat hij zich, eenige weinige regels verder, van diezelfde uitdrukking heeft bediend om de bewoners van het Overjordaansche, en wel — erger nog — den éénen Machir aan te duiden. Daarentegen kan een ander schrijver, die het bericht van zijnen voorganger meende te moeten aanvullen door eene mededeeling over de dochters van Zelofchad, zich die afwijking van het spraakgebruik zeer wel veroorloofd hebben.

Vasthoudende aan het aldus verkregen resultaat, trachten wij thans den schrijver van vs. 3—6 nader te leeren kennen. Op zijne overeenstemming met *Num.* XXVII: 1—11; XXXVI viel onze aandacht terstond. Dat spoor vervolgende, komen wij weldra tot de conclusie, dat hij de auteur is van die pericope, of anders zijn sprekend evenbeeld, m. a. w. dat hij niet verschilt van den priesterlijken wetgever. Met dezen komt hij overeen in de voorstelling, dat het land verdeeld wordt door Eleazar, den priester, Jozua en do vorsten (vs. 4) [2]), en voorts

---

1) L. c. VI: 124.

2) Verg. *Num.* XXXIV: 16—29 en *Joz.* XIV: 1; XIX: 51; XXI: 1.

in spraakgebruik [1]). Wij kunnen ons dus, wat vs. 3—6 aangaat, volkomen vereenigen met het algemeen gevoelen, dat ze tot de zoogenaamde „Grundschrift" brengt. Niet hierin, maar in het toekennen van vs. 1, 2 aan een ander auteur, wijkt onze meening van de gewone af. Is de verhouding, die wij constateerden, tusschen vs. 1, 2 en vs. 3—6 niet eene uitzondering op den regel, maar de regel zelf, dan ligt aan het bericht over de landverdeeling, *Joz.* XIII—XXI, een ouder document ten grondslag, dat door den priesterlijken wetgever overgenomen, maar tevens hier en daar, in overeenstemming met de hem eigene beschouwing, omgewerkt is. Het loont alleszins de moeite na te gaan, of eene zoodanige opvatting van zijne taak door de verschijnselen, die zich elders in *Joz.* XIII—XXI voordoen, wordt bevestigd.

Laat mij vooraf nog doen opmerken, dat de inhoud van *Joz.* XVII: 3—6 geheel op zich zelven een sterk bewijs oplevert ten gunste van zulk eene opvatting zijner taak. Die pericope moet geschreven zijn door een auteur, die zeer ver afstond van de historische werkelijkheid. „De dochters van Zelofchad" naderen daar tot Eleazar, Jozua en de vorsten (vs. 4), evenals in den Pentateuch (*Num.* XXVII: 1—11; XXXVI) tot Mozes en Eleazar. Toch hebben er nooit zoodanige dochters bestaan. De namen (Machla, Noa, Chogla, Milca, Phirza) hebben alle den vrouwelijken vorm. Dit zal wel aanleiding hebben gegeven, om ze als vrouwen in de genealogieën van Manasse te doen opnemen. Maar het zijn in waarheid namen van plaatsen — steden of landstreken —, zooals er in de genealogische lijsten, b. v. in 1 *Kron.* II verv., talloos vele, als waren het persoonsnamen, voorkomen. Het verwondert ons dan ook niet, althans enkele dier „dochters van Zelofchad" in 1 *Kron.* VII: 14—19 (hierboven bl. 484), zij het dan ook in andere familieverhoudingen, terug te vinden. Machla is daar afstammeling van Hammolecheth, de zuster van Machir; Milca zal wel niet van deze laatste verschillen; Noa is zeker terecht door Bertheau met Aniam (נעה met אניעם) gelijkgesteld. Naast deze drie staat Thirza,

1) Verg. het begin van vs. 4 met *Num.* XXVII: 1 en נחל נחלה in vs. 6 met *Num.* XVIII: 23, 24.

waarmede wel niet de bekende stad van dien naam — die tot Ephraïm behoorde — maar toch waarschijnlijk eene stad wordt aangeduid, evenals de vijfde „dochter" Chogla ons doet denken aan Beth-chogla, op de grenzen van Juda en Benjamin (*Joz.* XV: 6; XVIII: 19, 21). Nu behoeft het zeker geen betoog, dat de priesterlijke wetgever, wanneer hij deze vijf namen aan even zoo vele dochters van Zelofchad toekent en deze, in vleeschelijke werkelijkheid, tot Mozes en Jozua laat spreken, ons het allerlaatste *stadium* in het proces der personificatie vertegenwoordigt. Het is hem eigenlijk alleen om de rechtsvraag te doen, die Mozes, naar aanleiding van het verzoek dier „dochters", beslist [1]). En zoozeer is bij hem de voorstelling van het verledene ondergeschikt aan zijne legislatieve bedoelingen, dat hij niet kan nalaten, diezelfde „dochters" in het bericht over de landverdeeling nog eens ten tooneele te voeren en de Mozaïsche verordening door Eleazar, Jozua en de vorsten ten uitvoer te laten leggen. Doch de wijze, waarop dit geschiedt, is een nieuw bewijs voor het fictief karakter èn van de personen èn van de rol, die zij hier vervullen. „De dochters van Zelofchad" kunnen natuurlijk alleen op het erfdeel haars vaders aanspraak maken [2]). Nu heet deze „de zoon van Chefer." Er wordt niet gezegd, dat Chefer geene andere zonen had: een vreemd verzuim, want alleen in dat geval konden Zelofchad's dochters gezamenlijk in de rechten van Chefer treden. Doch de auteur gaat nog veel verder, want hij spreekt van 10 „snoeren" of deelen van Manasse's grondgebied (*Joz.* XVII: 5) en heeft dus aan elke dochter van Zelofchad één „snoer" toegekend, aan al de dochters samen vijf, die, gevoegd bij de vijf „snoeren" van de broeders haars grootvaders (vs. 2), het tiental vol maken. Men beproeve eens zich dit als werkelijk gebeurd voor te stellen! Afgezien van de onmogelijkheid eener zoodanige schikking, blijft de strijd met des auteurs eigene verordening, die zich hier voordoet, zeer opmerkelijk. Doch, bedrieg ik mij niet, dan kan ook dáárvan rekenschap gegeven worden. Zelofchad

---

1) Verg. mijn *Godsd. van Israël* II: 193.
2) Verg. *Num.* XXVII: 7.

is in den Pentateuch een tijdgenoot van Mozes [1]). Die plaats heeft de priesterlijke wetgever hem aangewezen en — wel moeten aanwijzen, omdat hij zijne verordening over het erfrecht aan het verzoek der „dochters" wilde vastknoopen. Doch in de oudere genealogieën stond Zelofchad hooger, dichter bij den stamvader. Zoo ook nog, gelijk wij gezien hebben (bl. 484), bij den Kroniekschrijver, die hem als „den tweeden" zoon van Manasse op Machir, den eerstgeborene, laat volgen. Onwillekeurig komt dus de wetgever, wanneer hij in *Joz.* XVII: 3—6 aan de dochters van Zelofchad veel méér toekent dan waarop ze, volgens zijne genealogie, aanspraak hebben tot den ouderen vorm der genealogie van Manasse terug, waarvan de zijne eene — om voor hem afdoende redenen — gewijzigde editie is. Mij dunkt, hoe meer wij ons indenken in de genesis en de ontwikkeling van voorstellingen als deze, des te meer zullen wij geneigd zijn om den auteur van *Joz.* XVII: 3—6 tot de allerjongste schrijvers van den Hexateuch te rekenen.

Wij overzien nu *Joz.* XIII—XXI in hun geheel en merken aanstonds op, dat het raam, waarin de beschrijving van de grenzen en het gebied der enkele stammen is vervat, door den priesterlijken wetgever is aangebracht. H. XIII, dat als inleiding moet worden beschouwd, laten wij voorshands rusten; wij komen er later nog op terug. H. XIV: 1—5 vormen den aanhef van het eigenlijke bericht over de landverdeeling en zijn zonder eenigen twijfel van den priesterlijken wetgever afkomstig. Zoo ook H. XVIII: 1, waar diezelfde auteur het tweede stadium van dat werk, dat te Silo werd volbracht, op zijne wijze inleidt door de vermelding van „de tent der samenkomst". H. XIX: 51 slaat daarop rechtstreeks terug en is zeker van dezelfde hand. In H. XX hebben wij vroeger (bl. 467 verv.) den priesterlijken wetgever reeds herkend, en H. XXI: 1—40 zijn onmiskenbaar door hem geschreven: hij alleen kent de steden der priesters en der Levieten, met de daaromheen gelegen weideplaatsen, en bereidt ons bovendien in den aanhef van het geheele bericht (H. XIV: 4*b*, 5) op

1) *Num.* XXVII: 8.

nadere mededeelingen daaromtrent voor [1]). Daarentegen hangen de slotverzen (41—43) van H XXI met het voorafgaande niet samen en verraden ze ook een geheel afwijkend spraakgebruik [2]); ze behooren bij H. XXII: 1 verv. en hadden, bij de splitsing van het boek in hoofdstukken, daarmede verbonden moeten zijn.

Doch nu valt even duidelijk in het oog, dat de berichten, die in dit raam zijn geplaatst en daarin ook werkelijk passen, toch niet alle door den priesterlijken wetgever kunnen zijn geschreven. H. XIV: 6—15 (toewijzing van Hebron aan Caleb) [3]) en XVII: 14—18 (Jozua en de zonen van Jozef) kan hij hebben gevonden en opgenomen, maar die pericopen zijn niet door hem gedacht en te boek gesteld. Evenzoo moet ik oordeelen over *Joz.* XVIII: 2—13: bijzonder duidelijk spreekt vs. 7*a* („want de Levieten hebben geen deel in uw midden, omdat het priesterschap van Jahveh hun erfdeel is"), dat zuiver deuteronomisch klinkt [4]), maar ook in de andere verzen doen zich afwijkingen voor van het spraakgebruik en den trant des priesterlijken wetgevers [5]). Dit alles komt, gelijk men bemerkt, met het resultaat, ten aanzien van

---

1) Ook de opschriften van de enkele pericopen, als H. XV: 1; XVI: 1; XVII: 1; XVIII: 11; XIX: 1, 10, 17, 24, 32, 40 (telkens מטה voor „stam") zouden van den priesterlijken wetgever afkomstig of althans door hem gewijzigd kunnen zijn. Om dit met zekerheid te kunnen zeggen, zouden wij evenwel méér dienen te weten van het oudere document, dat hij opnam.

2) Met vs. 41 verg. *Joz.* I: 6; V: 6; met vs. 42, *Deut.* III: 20; *Joz.* I: 13, 15; XXII: 4; verder *Joz.* X: 8; XXIII: 9; met vs. 43, *Joz.* XXIII: 14. Verg. Hollenberg, *die deuter. Bestandtheile des Buches Josua*, Stud. u. Krit. 1874. S. 462 ff. inzonderheid S. 502.

3) Door Colenso l. c. VI: 123; Appendix p. 61 sq. aan den priesterlijken wetgever toegekend. De redenen, waarom ik hiermede niet kan instemmen, hoop ik bij eene volgende gelegenheid uiteen te zetten.

4) Verg. *Deut.* X: 8, 9; XVIII: 1 verv. en *Joz.* XIII: 14, 33.

5) Men merke op, dat Jozua hier alleen spreekt en handelt, zonder Eleazar en de stamvorsten, en dat „de tent der samenkomst" in vs. 6, 8, 10, waar dit had kunnen geschieden, niet wordt vermeld. Voorts lette men op het gebruik van שכם, vs. 2, 4, 7; van כמחלקתם, vs. 10, verg. *Joz.* XI: 23; XII: 7, en van een aantal andere formulen. Verg. Colenso l.c. App. p. 63; Knobel a. a. O. S. 450 f.; de Wette-Schrader, *Einl.* I: 306. Wanneer de beide laatstgenoemden vs 2 bij vs. 1 voegen en vs. 3—10 voor een later toevoegsel houden, dan keeren zij de ware verhouding juist om. Vs. 2 kan van vs. 3—10 niet worden losgemaakt en vs. 3—10 in het verband niet worden gemist. Het is hunne meening omtrent den hoogen ouderdom der „Grundschrift", die hen op dit dwaalspoor leidt.

Joz. XVII: 3—6 verkregen, geheel overeen. Gelijk de priesterlijke wetgever hier een ouder bericht (vs 1, 2, waarop vs. 7—13 eerst onmiddellijk volgden) overneemt en aanvult, zoo handelt hij ook elders in H. XIV—XXI. Aan die hoofdstukken ligt een ouder bericht over de landverdeeling ten grondslag, dat ook reeds — blijkens H. XVIII: 2—10 — in tweeën gesplitst was; waarin de toewijzing door het lot — zie wederom H. XVIII: 6, 8, 10 — werd aangetroffen, en dat dus door den priesterlijken auteur slechts hier en daar gewijzigd en aangevuld en voorts geëncadreerd behoefde te worden.

Joz. XIII liet ik daareven buiten behandeling. Er doen zich nl. bij de analyse van dat hoofdstuk eigenaardige moeilijkheden voor, die waarschijnlijk hiermede samenhangen, dat het den overgang vormt van de eerste helft des boeks, H. I—XII, de verovering van Kanaän door Jozua, tot het bericht over de landverdeeling, H. XIV—XXI. Het ligt in den aard der zaak, dat bij de redactie van het boek, d. i. bij de samenvoeging van de oudere (deuteronomisch-profetische) en de jongere (priesterlijke) bestanddeelen, juist die stukken, welke als op de grenzen lagen, het minst in hunne oorspronkelijke gedaante bewaard bleven. Er blijft hier dan ook nog het een en ander over, dat mij althans twijfelachtig schijnt. Doch aan den anderen kant wordt de uitkomst van het onderzoek naar H XIV—XXI op inderdaad treffende wijze bevestigd. In H. XIII (vs. 8—33) is opgenomen eene beschrijving van het gebied der Overjordaansche stammen, die door den priesterlijken wetgever geheel op dezelfde wijze is bewerkt, als, in H. XIV—XXI, het bericht over de toewijzing van Kanaän aan de overige zonen Israël's.

Vóór alles moeten wij het eens zijn over den tekst van H. XIII: 8—33. Daarover heeft Hollenberg zeer juiste opmerkingen[1]), die, naar ik hoop, door de latere uitleggers van *Jozua* niet zullen worden voorbijgezien. Het begin van vs. 8 is niet te verdedigen. Aan het slot van vs. 7 was „de helft van den stam Manasse" genaamd, en wel die helft, welke met de 9 andere stammen in het eigenlijke Kanaän een erf-

1) A. a. O. S. 14 f.

deel ontving. Daarop volgt nu: „met haar hebben de Rubeniet en de Gadiet hun erfdeel ontvangen". Dit is onwaar: niet met die, maar met de andere helft van Manasse hebben R. en G. zich aan de overzijde der Jordaan gevestigd. Uit de LXX blijkt nu, dat hier, *propter homoioteleuton*, verscheidene woorden zijn uitgevallen. Haar tekst luidt: (vs. 7).... en aan de helft van den stam Manasse; van de Jordaan tot de Groote Zee ten westen zult gij het (d. i. dit land) geven; de Groote Zee zal de grens zijn (vs. 8). Aan de twee stammen en den halven stam Manasse, aan Ruben en aan Gad, had Mozes gegeven aan de overzijde van de Jordaan; aan de oostzijde had Mozes, de knecht van Jahve, hem (?) gegeven". Geheel in orde is ook deze redactie van des Schrijvers woorden niet, maar zij staat toch veel dichter bij de waarheid dan de Masoretische. — Ook in het vervolg van H XIII brengt de LXX hier en daar genezing aan. Vóór vs. 15 missen wij in den Hebr. tekst een algemeen opschrift. De Grieksche vertaling geeft het in dezen vorm: „En dit zijn de erfdeelen, die Mozes toewees (ואלה הנחלות אשר נחל משה) aan de zonen Israël's, in de velden van Moab, aan de overzijde der Jordaan". Dit komt zoo goed overeen met H. XIII: 32; XIV: 1; XIX: 51, dat wij het, met Hollenberg[1]), als een bestanddeel van den echten tekst hebben te erkennen. Daarentegen maakt de LXX de oorspronkelijkheid van vs. 33 zeer twijfelachtig. „En aan den stam Levi gaf Mozes geen erfdeel: Jahveh, de god van Israël, deze is hun erfdeel, gelijk hij tot hen gesproken heeft". Tegen deze woorden op zich zelve is niets in te brengen, maar na vs. 14 („Alleen aan den stam Levi gaf hij geen erfdeel: de offers van Jahveh, den god van Israël, deze zijn hun erfdeel, gelijk hij tot hen gesproken heeft") zijn ze zoo geheel overbodig, dat wij ons afvragen, wat den Schrijver tot zulk eene herhaling kan bewogen hebben? Bevinden wij nu, dat ze in de Grieksch ontbreken en dat H. XIV: 1 zich uitstekend aansluit — niet bij H. XIII: 33, maar — bij H. XIII: 32, dan aarzelen wij niet ze voor een jonger toevoegsel te houden. — Eindelijk

1) S. 14.

nog eene opmerking over vs. 29, dat in den Masor. tekst aldus luidt: „En Mozes gaf aan den halven stam (לחצי) Manasse, en het behoorde aan den halven stam (לחצי) der zonen van Manasse, naar hunne geslachten". Hier bevreemdt — behalve de afwijking in den vorm van de parallele vss. 15 en 24 — het gebruik van לחצי, dat anders in vs. 15—32 niet voorkomt, en de groote breedsprakigheid. De LXX heeft: Καὶ ἔδωκε Μωυσῆς τῷ ἡμίσει Φυλῆς Μανασσῆ κατὰ δήμους αὐτῶν — en verlost ons alzoo, als met één slag, van de drie daar genoemde bezwaren. Is er wel ééne voldoende reden om haar tekst niet over te nemen?

De pericope *Joz.* XIII: 8—33 komt nu aanstonds hierin met H. XIV—XXI overeen, dat zij vervat is in een kader, dat van den priesterlijken wetgever moet worden afgeleid. Het eerste gedeelte daarvan kunnen wij uit vs. 8, ook als wij de LXX te hulp roepen, slechts gebrekkig opmaken, maar de tekst van dat vers is dan ook erg geschonden. Doch in vs. 14b (LXX), 15, 24, 29 (LXX) en 32 bezitten wij het overigens volledig. Wij kunnen er dus op voorbereid zijn, dat de priesterlijke wetgever ook hier, gelijk wij dat in H. XIV—XXI constateerden, zoo dikwerf hij daartoe termen vond, het door hem overgenomen oudere document zal hebben aangevuld of gecorrigeerd. Welnu, zoo handelde hij inderdaad.

Vooreerst wijs ik op vs. 31, dat ons weder tot den stam Manasse terugvoert. Het hem toegewezen gebied wordt vs. 30, 31a omschreven, en dan volgt: „voor (of aan) de zonen van Machir ben Manasse, voor de helft der zonen van Machir, naar hunne mishfachôth". De tekst der LXX is nog iets uitvoeriger: „voor de zonen van Machir, de zonen (l. den zoon) van Manasse, voor de helft der zonen van Machir, de zonen (l. den zoon) van Manasse, naar hunne geslachten". Hollenberg[1]) houdt het toevoegsel voor echt, en, als ik het mag verbeteren, gelijk boven is geschied, dan stem ik gaarne met hem in. Thans evenwel wilde ik wijzen op hetgeen de twee teksten met elkaar gemeen hebben: de vermelding eerst van „de zonen", daarna van „de helft der zonen van Machir". Noch Knobel, noch Keil, acht het noodig, hierbij iets aan te tee-

1) A. a. O. S. 14.

kenen; ook Colenso — die overigens, gelijk wij straks zien zullen, dit hoofdstuk nauwkeurig heeft nagegaan — laat deze woorden met vrede. Ze zijn toch zeer zonderling! Indien de Schrijver meende, dat de helft van Machir's zonen zich in Basan en Gilead vestigde, waarom schreef hij dit dan niet, maar noemde eerst „de zonen van Machir"? Wie corrigeert ooit op die wijze zich zelven? Doch het is niet noodig, verder uit te weiden. *Joz.* XVII: 3—6 geven ons aanstonds wat wij zoeken. Evenals daar op het bericht, dat Machir over de Jordaan woonde, eene genealogie volgt, die in zich sluit dat een deel zijner nakomelingen zich in Kanaän vestigde, zoo wordt in *Joz.* XIII: 31 de mededeeling, dat „de zonen van Machir" Basan en Gilead ten erfdeel ontvingen, onmiddellijk achtervolgd en gecorrigeerd door het toevoegsel: „(wel te verstaan) de helft der zonen van Machir". Het is dezelfde auteur, de priesterlijke wetgever, van wien H. XVII: 3—6 en H. XIII: 31b afkomstig zijn.

Ten andere vestig ik de aandacht op vs. 21b, 22. Wederom een allerzonderlingst toevoegsel! Wie verwacht hier de herinnering, dat Mozes Sihon versloeg, maar vooral de daaraan — op onbeholpen wijze — vastgeknoopte vermelding van den dood der vijf vorsten van Midian en van Bileam? De qualiteit, hier aan die vorsten toegekend — „bondgenooten (נסיכים) [1]) van Sihon, bewoners des lands" — moet blijkbaar dienen om hun optreden in dit verband althans eenigszins te rechtvaardigen. Volledig verklaard wordt het door de onderstelling — die ik bij Colenso terugvond [2]) — dat de priesterlijke wetgever, auteur van *Num.* XXXI, hier zich zelven citeert. De krijg tegen Midian, in dat hoofdstuk beschreven, is geen traditioneel feit, maar gefingeerd ter wille van de wettelijke bepalingen, die er aan worden vastgeknoopt [3]). Daarom greep de auteur — bij wien, gelijk wij ons herinneren, de wetgeving boven alles gaat — de gelegenheid, die zich hier aanbood, gaarne aan, om aan het door hem ontworpen tafereel een meer historisch karakter te geven — juist zooals hij later,

1) Verg. Knobel, a. a. O. S. 169 f.
2) L. c. VI: 122.
3) Verg. mijn *Godsd. van Israël* II: 188 v.

in H. XVII: 3—6, „de dochters van Zelofchad" ook voor Eleazar, Jozua en de stamvorsten laat verschijnen. Om den vorm bekommerde hij zich daarbij weinig, want het was hem om niets anders te doen dan om den indruk te geven, dat Mozes inderdaad den heiligen oorlog tegen Midian had gevoerd. Met uitzondering dus van het daareven besproken toevoegsel — „bondgenooten van Sihon, bewoners van het land" — neemt hij *Num.* XXXI: 8 nagenoeg letterlijk over — ook de formule „bij hunne verslagenen", die dáár geheel op hare plaats is, maar hier, waar de slachting der Midianieten niet wordt vermeld en waar zij bovendien op Bileam wordt toegepast, ter nauwer nood een goeden zin oplevert.

Voor het oogenblik leg ik hier de pen neder. Wij zijn met het boek *Jozua* nog volstrekt niet gereed, maar het was ook mijn plan niet, de critiek daarvan volledig te behandelen. Indien ik heb aangetoond, dat het spoor, ons door *Joz.* XVII: 3—6 gewezen, geen dwaalspoor is, dan heb ik mijn doel bereikt.

December, 1876. A. KUENEN.

EEN OUDE THEORIE IN WETENSCHAPPELIJK GEWAAD.

L'abbé Vict. Ancessi, Job et l'Égypte. Le Rédempteur et la vie future dans les civilisations primitives. Paris, E. Leroux. 1877.

Een veelbelovende titel, of liever twee veelbelovende titels, waarvan het verband niet zoo aanstonds in 't oog springt. De Abbé Ancessi is als Egyptoloog niet ongunstig bekend, vooral door een paar werkjes van philologischen aard. In den laatsten tijd heeft hij zich bij voorkeur met vergelijkende godsdienst studiën beziggehouden, zooals o. a. blijkt uit een geschrift van zijn hand: — *Les vêtements du grand-prêtre et le sacrifice des colombes d'après les monuments égyptiens contemporains de Moïse*, dat het eerste deel uitmaakt eener reeks, die hij zich voorstelt onder den titel van *l'Égypte et Moïse* uit te geven, doch dat mij nog niet ter hand is gekomen. Verwacht men nu in het boek dat vóor ons ligt een onderzoek naar de kennis die de schrijver van Job van Egyptische eigenaardigheden, toestanden, zeden, denkbeelden verraadt, men zal er slechts weinig van vinden. Ancessi meent, dat de voorstellingen der Egyptenaars omtrent de beide onderwerpen in zijn tweeden titel vermeld geheel vervat zijn in de bekende plaats Job 19, 23 vg., en wij zullen straks vernemen welke gevolgtrekkingen daaruit worden afgeleid. Natuurlijk volgt hij niet de nieuwere philologische verklaring der genoemde plaats, maar de traditioneele. De eerste bestrijdt hij; zij is naar zijn inzien slechts ontstaan uit de zucht om overal de sporen van het geloof in

onsterfelijkheid uit te wisschen. Immers men moet blind zijn om niet te zien, dat daar duidelijk van een Heiland gesproken wordt, die de onschuldigen wreekt en redt van den schrik des doods, en dat daar voorts de opstanding des vleesches, het zien van God aan gene zijde des grafs en het toekomend oordeel geleerd worden. Al deze geloofsartikelen nu vindt men even duidelijk uitgesproken bij de Egyptenaars, met wie alzoo de Israëlieten ze gemeen hadden, doch zonder ze van hen te hebben ontleend. Ik zal deze meening voor de lezers van het Theologisch Tijdschrift wel niet behoeven te weerleggen. Indien de plaats uit Job al bevatte wat de Abbé Ancessi er in wil lezen, dan zou die éene op zichzelf staande uitdrukking van een enkelen dichter, wiens leeftijd wij, naar hijzelf erkent, niet in staat zijn met zekerheid te bepalen, omtrent het geloof der Israëlieten al zeer weinig bewijzen, en het vermoeden, dat de dichter, die ook elders toont met Egypte niet onbekend te zijn, deze begrippen vandaar had ontvangen zou veel waarschijnlijker voorkomen. Maar wij zijn overtuigd, dat de aangehaalde plaats een geheel anderen zin heeft, zooals door onpartijdige uitleggers, o. a. door Dr. Matthes [1])

---

1) *Het Boek Job*, II, p. 199 vgg. en 210 vgg. der 1ste Uitgave. De tweede Uitgave van dezen belangrijken Commentaar is nog niet zoover gevorderd. Ter vergelijking stel ik hier de drie vertalingen van Matthes, Renan en Ancessi tegenover elkander.

Matthes:

25 Maar ik weet het, mijn Wreker leeft,
En hij zal het laatst op aarde verschijnen.
26 Nadat deze mijn huid is vergaan,
Als mijn vleesch is verteerd, zal ik God zien.
27 Ja ik, ikzelf zal hem zien,
Mijne oogen aanschouwen hem, geene andere.
Hoe smachten mijne nieren van verlangen in mij!
28 Want gij zegt: „hoe vervolgen wij hem!"
Alsof de grond der zaak bij mij was gevonden.
29 Vreest uwentwege voor het zwaard,
Want Gods toorn zal u straffen met het zwaard,
Opdat gij weten moogt dat er een gericht is!

Renan:

25 Car, je le sais, mon vengeur existe,
Et il apparaîtra enfin sur la terre.
26 Quand cette peau sera tombée en lambeaux,
Privé de ma chair, je verrai Dieu.
27 Je le verrai par moi-même;

overtuigend is aangetoond. Ik vermeld dit alleen om den eersten titel te verklaren.

De tweede titel is nog meer omvattend. De voorstellingen, die de verschillende volken zich vormden aangaande het leven na den dood, zijn reeds meermalen met elkander vergeleken; onlangs nog in een werk van Edm. Spiess, dat weldra in dit Tijdschrift zal worden besproken. Onze schrijver belooft niet zulk een uitgebreid vergelijkend onderzoek. Hij spreekt alleen van de *civilisations primitives*. Wij denken daarbij natuurlijk in de eerste plaats aan de Egyptenaren, bij wie juist dit geloof zoo sterk ontwikkeld was en in wier godsdienst en zeden het zulk een voorname plaats innam. Maar ook aan de oudste bewoners van Chaldaea, aan de Chineezen, aan de Vedische Hindûs en misschien ook aan de Pârzen, minder nog aan de Semietische volken, die de voorstellingen omtrent het Namaals wel van andere volken overnamen, doch die zelven in 't vormen daarvan niet veel oorspronkelijkheid verrieden. Intusschen ontvangen wij niets anders dan een vergelijking van de Egyptische eschatologie met de Israëlietische, zooals zij uit Job 19, 25 vgg. zou blijken, en met de latere Christelijke. En dit heet een uiteenzetting van het onsterfelijkheidsgeloof bij de eerst-beschaafde volken!

Mes yeux le contempleront, non ceux d'un autre;
Mes reins se consument d'attente au dedans de moi.
28 Alors vous direz: „Pourquoi le poursuivions-nous?"
Et le bon droit se trouvera de mon côté.
29 Ce jour-là craignez le glaive;
Car la colère de Dieu vous punira par le glaive,
Pour que vous appreniez qu'il y a une justice.

Ancessi:

25 Oui, je sais que mon vengeur est vivant,
Et qu'il se tiendra le dernier sur la poussière!
26 Que de ce squelette retrouvant sa peau,
Que de ma chair je verrai Dieu.
27 Moi-même, je le verrai:
Mes yeux le verront, non ceux d'un autre.
Mes reins se consument dans cette attente.
28 Alors vous direz: „Pourquoi le poursuivions-nous?"
Le bon droit, à cette heure, sera de mon côté;
29 Ce jour-là craignez le glaive;
Les vengeances du glaive sont brûlantes:
Pour que vous sachiez qu'il y a un jugement.

Belangrijker nog is het na te gaan, hoe het geloof in een Verlosser, een Middelaar, een Heiland zich reeds in de oudheid bij de beschaafde volken verbreid had. Er is behoefte aan zulk een studie. Maar zal zij iets beteekenen, zal men er eenige slotsommen uit kunnen trekken, dan dient zij zich niet binnen te engen kring te bewegen. Dat Osiris en Adonis-Tammuz met elkander verwant zijn, wisten de Ouden reeds, en dat is alles wat wij eigenlijk van den schrijver vernemen; behalve dat ook Job, op de aangehaalde plaats, van zulk een Redder spreekt, wat wij niet wisten, doch ook niet gelooven. Maar noch van den ouden Akkadischen of Proto-Chaldeeschen Middelaar *Amaruduki* (Marduk, Merodach), noch van den Oud-Arischen Mithra, noch van den Hindûschen K*r*sh*n*a en de oudere Avatâren, noch van Apollo of Baldr vernemen wij hier iets, noch van die Peruaansche en Mexicaansche Middelaars, wier namen de Nederlandsche theologen te veel schrik zouden aanjagen, en die ik daarom uit eerbied voor hun zenuwen verzwijg. Het eenige goede is, dat de Abbé Ancessi op dit gewichtig vraagstuk de aandacht gevestigd en tot zijn oplossing eene, zij het ook hoogst oppervlakkige, bijdrage geleverd heeft. Doch voor allen die meenen uit een titel den inhoud van een boek te kunnen opmaken, moet het zijne een teleurstelling zijn.

Mijn doel was echter niet een beoordeeling of zelfs maar een verslag van dit boek te geven. Het bevat veel wetenswaardige bijzonderheden en veel wat tot nader onderzoek uitlokt. Indien ik er in dit artikel de aandacht op vestig, dan is dat om de hoofdgedachte waarop het rust, en die ik steeds naar vermogen heb bestreden. De theorie, waarvan het uitgaat, is wel niet nieuw, het is de oude, welbekende verbasterings-theorie; doch zij wordt hier voorgesteld op eenigszins eigenaardige wijs, zoodat men haar niet aanstonds herkennen zou, en bovendien getooid met een deftig wetenschappelijk gewaad.

Vooreerst wordt zij binnen zeer enge grenzen beperkt. De schrijver is een warm voorstander van de leer dat alles voortuitgaat. Alles ontwikkelt zich, volgens hem, zonder ophouden. Een uitvoerige inleiding moet hoofdzakelijk dienen om aan te toonen, dat alles bestendig verandert; dat de denkbeelden die

de mensch zich eenmaal vormde over de wereld en haar oorsprong, over zichzelf en zijn verleden, zich langzamerhand geheel en al hebben vervormd; dat onze wetenschap niet meer de wijsheid is der vroegere eeuwen; noch onze theorieën over de natuur, onze cosmogonie, onze zielkunde en onze geschiedenis die onzer voorvaderen; dat op ieder gebied, in staat en maatschappij, in nijverheid, kunst en wetenschap alles steeds veranderd is tot heden en zal blijven veranderen in de toekomst (p. XXXIII vg.). Alleen de godsdienst is daarvan uitgesloten. In den godsdienst is niets nieuw, alles inderdaad even oud. Zelfs het Christendom deed niets anders, dan datgene wat sints lang aan de menschen gegeven was in volkomen zuiverheid en volledigheid te herstellen en tot eere te brengen, omdat de menschheid die geestelijke schatten wel bewaard, maar door allerlei bijvoegselen, symbolen, mythen omsluierd en onkenbaar had gemaakt. Met één woord, de schrijver noemt zelf het doel van zijn boek (p. XXXIV vg.): „d'établir par des documents d'une incontestable autorité que les dogmes nécessaires à la vie religieuse et morale de l'homme furent, dès l'origine des sociétés, le précieux héritage de nos ancêtres; que nos pères connurent, comme nous, le Dieu unique, personnel et infini que nous adorons; qu'ils connurent l'intervention miséricordieuse d'un Sauveur pour nous racheter de la mort; qu'ils connurent le rôle et le caractère de ce rédempteur; qu'ils crurent, comme nous, à l'âme immortelle, aux éternelles récompenses et aux châtiments qui n'ont point de fin; qu'ils répétèrent d'âge en âge les principes les plus élevés et les plus purs de notre morale; qu'enfin ces dogmes et ces enseignements se maintinrent longtemps en tout leur éclat, dans les phases les plus éloignées de l'histoire primitive, et résistèrent, au delà de toute espérance, au courant rapide qui emportait dans l'oubli tout ce qui avait passionné un instant les individus et les familles, les peuples et les civilisations. Si plus tard, au cours des âges, ils s'obscurcirent et se voilèrent, ce fut lorsqu'ils allaient bientôt revivre dans des institutions immortelles qui les conserveront à jamais au milieu des peuples". Zoo erkent hij in den godsdienst slechts afwisseling van geloof en twijfel in de op elkander volgende tijdperken der wereldgeschiedenis, en door die afwisseling ver-

oorzaakte godsdienst-omwentelingen. Het geloof — wat voor den schrijver op zijn Roomsch-katholiek standpunt, hetzelfde is als geloofsleer — was van den aanvang af volledig. De bijzondere mensch oefende alleen dan invloed uit op het godsdienstig leven zijner medemenschen, als hij sociale vraagstukken opwierp of staatkundige hartstochten in beweging bracht, zoals de Buddha en Mohammed; want in den godsdienst iets nieuws te leeren, is onmogelijk. Vanzelf volgt hieruit, dat er van een godsdienst-geschiedenis geen sprake kan zijn, omdat er geen ontwikkeling van den godsdienst is. Men zou, op zijn hoogst, een verhaal kunnen geven van de lotgevallen der geloofsbegrippen, die eens en voor al aan de menschen waren geschonken.

Men herkent, ook in den eenigszins vreemden vorm, de oude theorie. Zij dagteekent al van Augustinus en heeft sedert hem haar voorstanders gehad in alle eeuwen, tot zij met Schelling en zijn volgers een philosophischen mantel aantrekt, en zelfs in de werken van Max Müller en Pfleiderer nog schimachtig spookt. Hier, bij den Roomschen geestelijke, staat zij nog in haar volle dogmatische kracht. Maar zij spreekt de taal der wetenschap. Verwonderen kan ons dit niet; in onzen tijd kon het wel niet anders. Zelfs het bijgeloof is wetenschappelijk geworden; zelfs het Spiritisme geeft zich wetenschappelijke airs en noodigt de priesters der wetenschap tot een onbevooroordeeld onderzoek, — mits ze den critischen neus niet al te diep in de geheimenissen der geesten steken. Zeer natuurlijk dat ook het Dogme slechts hopen kan de instemming van anderen dan de groote menigte te erlangen, wanneer het zich voordoet als de ware wetenschap.

Daarmee bedoel ik echter volstrekt niet, dat onze Abbé een bedrieglijk spel heeft gespeeld Het is er ver van af. Ik houd hem voor volkomen te goeder trouw. Hij *is* tot op zekere hoogte een wetenschappelijk man. Zoolang de wetenschap het terrein van den godsdienst, van de geloofsleer ontziet, eerbiedigt, niet omwoelt met haar vorschende spaden, zoolang huldigt hij haar van harte. Maar zoodra zij beiden, de wetenschap en de godsdienst, dreigen met elkander in botsing te komen, beijvert hij zich ze met elkander te verzoenen. En hij houdt zich overtuigd, dat hij daarin op één punt

geslaagd is, en dat in het vóor ons liggend werk bewezen heeft.

In den loop zijner oudheidkundige onderzoekingen zag hij zich menigmaal voor feiten gesteld, die zich niet zoo aanstonds met het Katholiek geloof lieten overeenbrengen, veeleer daarmee in onverzoenlijken strijd schenen te zijn. Naar zijn overtuiging was het monotheïsme de oudste en waarachtige godsdienstleer der Egyptenaren, lang vóor den tijd dat de kinderen Abrahams naar het Nijldal togen of een Mozes daar opstond. Zelfs de leer der goddelijke Drieëenheid ontbreekt er niet. Hij vindt haar, niet in de bekende Egyptische triaden van vader, moeder en zoon, maar in die welke volgens De Rougé, naar hij mededeelt, de oudste en oorspronkelijkste waren en waarin de goddelijke persoon in drie vormen verschijnt, zooals de ongenaakbare Atum, de verborgene en onzichtbare, met den schepper Choper en den zichtbaren god, manifestatie van den Allerhoogste, den Zonnegod Rā. Zelfs speurt hij zulke „vagues souvenirs du dogme de la Trinité" overal, in Indië, Chaldaea en elders. Voorts, behalve de dogmen en voorstellingen, die wij boven reeds aanhaalden, ziet hij het leerstuk van de opstanding des vleesches, van het vagevuur, van de erfzonde, verbonden met de gebruiken van besnijdenis en doop, door de Egyptenaren en andere oude volken beleden, en bij hen reeds een groot aantal voorstellingen heërschen, die men totnogtoe steeds voor oorspronkelijk en soortelijk Christelijk hield.

Pleit nu dit alles niet tegen de goddelijkheid der Christelijke leer, althans gelijk ze door de Roomsche Kerk wordt aangenomen en overgeleverd, en tegen het dogme der bovennatuurlijke openbaring in Jezus Christus? Immers, waren al deze eeuwige, goddelijke waarheden reeds vóor eeuwen aan de meeste volken der oudheid bekend, waartoe was het dan noodig ze nog eens weder van voren af aan, eerst door geïnspireerde Godsgezanten aan Israël, later aan Israël en zoo aan de wereld door den Godmensch zelven te openbaren? Ligt het vermoeden niet voor de hand, dat de Mozaïsche en de Christelijke leer niet zoo onafhankelijk en oorspronkelijk als ze geacht worden, en met name uit Egypte afkomstig zijn? De schrijver voelt het zelf. Het oudste zal toch wel

het oorspronkelijke zijn. Een gansche school van hoogstbekwame geleerden heeft zich uitgeput om aan te toonen, dat het Christendom reeds lang vóor Christus bestond; dat de leer en het leven van den Stichter slechts bestaan in overleveringen en legenden, die zich van eeuw tot eeuw bij alle volken herhaalden. De mythe is geschiedenis geworden volgens den een, de geschiedenis mythe volgens den ander, of althans hebben overal verspreide legenden zich als geïncarneerd in het leven van Jezus, zooals het in de Evangeliën wordt beschreven. Men is dan ook overal de wieg van het Christendom gaan zoeken; sommigen in Perzië bij de volgers van Zarathustra, anderen in China bij den wijzen Kong-tse, velen in Indië, ofschoon zij verschillen over de vraag aan welk van beide: het Buddhisme of het Brâhmanisme de nieuwe godsdienst zijn oorsprong te danken had. Daarom heeft A. zich afgevraagd, wat wel de vergelijkende studie, nu door hem volbracht, in andere handen dan de zijne geworden zou zijn. Met groote bescheidenheid betuigt hij dat het vraagstuk dan zeker met meer kunst, belangwekkender en aantrekkelijker behandeld zou zijn, maar hij houdt zich ook verzekerd dat elk ander, die niet op hetzelfde standpunt staat als hij, uit zulke gegevens als hij bijeenbracht de slotsom zou trekken, dat het Christendom, niet uit Perzië of Indië, zooals men vroeger meende (?), maar uit Egypte moet worden afgeleid (p. 281). Zijn slotsom daarentegen is een geheel andere.

De criticus, wanneer hem zulke feiten worden voorgelegd, schudt twijfelend het hoofd; de vijand des Christendoms smeedt zich daaruit wapenen om het des te vinniger te bestrijden; de geloovige worstelt misschien een oogenblik, maar wankelt niet. Wat voor anderen een „objection redoutable contre la foi des Chrétiens" is, wordt voor hem, gelijk voor iederen waarlijk ernstigen geest, „la preuve décisive de la haute valeur de nos croyances, l'éclatante démonstration de la divinité du Christianisme" (p. 280).

Men is waarschijnlijk nieuwsgierig hoe dit bewezen zal worden, en de meesten van ons zouden zich zeker verlegen gevoelen, als zij er toe geroepen werden. De gewone tactiek was aan te toonen, dat de overeenkomsten tusschen het Christendom en de oude godsdiensten slechts schijnbaar zijn, dat

de gelijkenis althans niet verder gaat dan 't uiterlijk, doch dat wezenlijk en innerlijk het verschil hemelsbreed is; of ook dat men de verwantschap overdreven en de feiten verkeerd had voorgesteld. Maar dat is in het oog van den Abbé Ancessi een kleingeestige wijs van oorlogvoeren, die hij versmaadt; een schermutselen om voorposten en buitenwerken te verdedigen, die men toch genoodzaakt zal zijn op te geven. Hij geeft ze aanstonds en zonder voorbehoud prijs. De geleerden, die staande hielden dat het geheele Christendom lang vóor Christus bestond, hebben gelijk. Voor hem bestaat er geen het minste verschil. „Que manquerait-il, en effet, pour reconstituer toute la foi chrétienne avec les élements dont la religion de l'Égypte nous a donné l'étonnante synthèse? Rien, ou à peu près" (p. 281); en dan volgt de opsomming der dogmen, die zoo straks reeds genoemd zijn. Sterker kan 't niet gezegd worden. Er is niet slechts overeenkomst, gelijkenis, verwantschap; er is gelijkheid, eenzelvigheid. De schrijver deinst voor geen overdrijving terug. Het Egyptisch monotheïsme is volgens hem zoo zuiver als dat van Israël of van de Christenen; het Egyptische polytheïsme bestaat slechts uit een veelheid van namen, niet van personen. Evenals sommige kerkvaders schroomt hij niet Jezus Christus met Osiris te vergelijken (p. 81). De geheele Osiris-mythe is slechts een poging, om de belofte waarvan Genesis spreekt, en die door God reeds aan de eerste menschen werd gegeven, te realiseeren, zoodat men zeggen mag, dat de gebeden en eerdienst der Egyptenaars zich richtten tot hetzelfde wezen dat de Christenen aanbidden. In één woord, het verschil is zoo goed als niets.

Maar deze stoute bewering, of wil men, dit verrassende feit brengt hem niet in verwarring, noch is het in staat hem zijn geloof te ontnemen. Is dan het Christendom wel iets anders dan een voortzetting, een dochter althans van den ouden Egyptischen godsdienst, waar het zoo volkomen op gelijkt? Geenszins. Uit die overeenkomst blijkt veeleer dit: dat de Christelijke (zegge: de Roomsch-Katholieke) leer zoo noodzakelijk was voor de menschheid, dat de mensch nooit zonder haar heeft kunnen leven, en dat geheele volken, ten dage toen niemand haar meer gansch ongeschonden bezat, zich

slechts konden troosten met de nederige overblijfselen en verminkte brokken van datgene wat zij nog als hun kostbaarsten schat bewaarden. Die schat is de openbaring door God aan de eerste menschen gegeven, maar die sommigen bijkans geheel vergaten, anderen trouwer bewaarden, niemand echter onverminkt behield. Bij Israël nu vindt men al die tradities het zuiverst, niet slechts verhalen, zooals die van de schepping, den zondeval, den levensboom, den torenbouw[1]), den zontvloed, maar ook leerstukken en godsbegrip; en, naar de theorie van Ancessi is „het zuiverst" eensluidend met „het oorspronkelijkst".

Wij behoeven dus, naar hij meent, ons volstrekt niet te verwonderen, dat de vleeschgeworden God juist de formulen dier oude traditiën, zooals zij in de godsdiensten der volken bewaard bleven, eenvoudig overnam en zelfs gaarne bezigde. Immers, uit het zijne nam hij; het waren de eigen woorden, die hij eens zelf had gesproken (p. 228). De verschijning van den Messias was de vervulling, niet slechts van de profetieën der bezielde Zieners van Israël, maar van al dat profetisch-typische, dat men ook in de heidensche godsdiensten vindt. Alles, ook 't geringste, wijst vooruit op hem. Gelijk Tammuz en Osiris de prototypen van hemzelven, zoo zijn de weenende vrouwen bij de lijkbaar van Osiris en Adonis de prototypen van de vrouwen die, naar Luk. 23, 27 vg., Jezus bij zijn wegleiding volgden, of van die, welke zijn graf in Jozef's hof gingen bezoeken (p. 140).

Intusschen voorziet hij ook tegenwerpingen. „Waartoe", zal men vragen, „de komst van een Godszoon op aarde, wanneer de menschen toch alles reeds bezaten wat hij kwam brengen?" Maar hij antwoordt: toen Jezus geboren werd, waren die dogmen zoo goed als verloren voor het menschdom. De eerste openbaring was met zulk een chaos van mythen en stelsels omhuld, dat ze te vergeefs voor allen op de Egyptische monumenten gegrift en in papyrusrollen waren nedergeschreven, en dat het zelfs een wijsgeerige school als de Alexandrijnsche,

---

1) De schrijver zegt: „ la tour des langues " en verkeert nog in de thans als ongegrond bewezen meening, dat ook de Babylonische legende van den torenbouw iets over de verwarring der talen bevat.

ja, een Plato niet gelukte, daaruit het ware begrip van God, van de menschelijke ziel en van 's menschen bestemming te ontraadselen. Om de komst van Jezus te rechtvaardigen heeft God, juist weinig eeuwen te voren, de grootste genieën, de edelste verstanden er toe uitverkoren, om, en dat wel te vergeefs, dat werk te beproeven, dat Hij-zêlf voornemens was te volbrengen in de zending van zijn Zoon. De menschelijke onmacht moest in allen deele openbaar worden. Een Godmensch was noodig, om aan de menschheid haar eerwaardige overleveringen en 't geloof der oude dagen terug te geven (p. 283). Ja, hij gaat verder. De vleeschwording Gods onderstelt, postuleert een oorspronkelijke openbaring. Had God eeuwenlang gezwegen voor het grootst gedeelte van het menschdom, de incarnatie zou niet alleen vrij laat zijn gekomen, maar ook nutteloos zijn geweest. De menschheid, bestemd eenmaal God zelven op haar weg te ontmoeten, kon niet geheel in de duisternis worden gelaten. „Tant d'amour à un moment, tant d'oubli pendant des siècles, pouvaient nous surprendre à bon droit. Une telle contradiction fût restée le plus inquiétant des mystères. Elle ébranlait du même coup notre confiance en cette miséricorde tardive qui, dans son élan imprévu en faveur de l'homme, n'eût semblé qu'un caprice" (p. 225). En in het bewustzijn van het zegevierende zijner redeneeringen roept hij ten laatste uit: „Sints honderd jaren heeft men voor elk geslacht deze luid weerklinkende boodschap herhaald: het licht is verrezen, de dwaling is ontmaskerd! Intusschen, na de eerste zegekreten, als na de koorts de kalmte en bedaardheid wederkeerde, erkende men weldra dat de eerste oplossingen misschien onvoldoende waren en men nieuwe zoeken moest. Dupuy en Strauss, die overwinnaars van gisteren, zijn den volgenden dag verlaten, en hun opvolgers zelven, na een oogenblik de openbare meening in beweging gebracht en de gewetens geschokt te hebben, gaan henen op denzelfden weg der stilte en der vergetelheid, en dragen in hun droevigen en eenzamen ouderdom dien vreeselijken vloek, waarvan Cicero spreekt: *condemnatio taciturnitatis*, de rechtvaardige straf van hen, die de tempels in brand steken om hun namen aan het nageslacht over te leveren!" Ik heb dit staaltje van schitterende oratorie niet willen achterhouden, omdat het zoo

hoogst vermakelijk is. Ik vrees echter, dat de naam van den Abbé Ancessi reeds lang den weg der vergetelheid zal bewandelen, als Dupuy en Strauss nog aan allen bekend zijn en in de geschiedenis der wetenschap, ook voor hen die hun meeningen verwierpen, een voorname plaats zullen bekleeden.

Doch, laten wij hem niet nu reeds uit het oog verliezen! Er is nog een tegenwerping, die hij tracht te ontzenuwen. Men zou licht meenen, dat de groote praehistorische ontdekkingen van den laatsten tijd voor zijn stelsel noodlottig zouden zijn. Hoe waren die oesteretende paalwoningenbouwers, van wier beschaving wij geen hoog begrip ontvangen, in staat de volledige openbaring Gods te verstaan of zelfs zooveel daarvan te bewaren, als wij bij de latere volken nog vinden? Voor Ancessi is hier echter niet het minste bezwaar. Hij loochent de feiten weder niet. De waarheid der vóorhistorische ontdekkingen erkent hij volmondig. Het zijn, „des faits acquis à la science". Maar zij wettigen daarom de evolutie-theorie, waarvan hij p. 291—294 een niet zeer geestige caricatuur levert, geenszins. Dat onze eerste vaderen een zware worsteling te doorstaan en groote hinderpalen te overwinnen hadden, wij zouden 't vermoeden zoo wij 't niet wisten. Doch naarmate die worsteling zwaarder en die hinderpalen grooter waren, was er bij hen te meer vernuft en wilskracht noodig om in de eerste te overwinnen en de laatste te boven te komen. Wie heeft ooit geleerd, dat de banneling uit Eden, in de heete zandwoestijnen door Gods toorn vervolgd, als soeverein en overwinnaar het leven was ingetreden? De vóorhistorische ontdekkingen bevestigen het geloof, te weten hier de oude Hebreeuwsche traditie. Zij toonen ons den mensch, zooals wij ons hem vanzelf voorstellen zouden, gebukt onder den druk der vervloeking, in 't paradijs over hem uitgesproken. Zij staven slechts wat wij reeds lang wisten: dat de mensch de worsteling tegen het leven begon, weerloos en vervloekt, gedoemd tot den ruwsten arbeid, de taak der veroordeelden. *Maledicta terra in opere tuo*, en wat er verder volgt... (p. 297).

Ziedaar den nieuwen vorm, waarin de verbasterings-theorie hier voorgedragen en de redeneeringen, waarmee ze wordt gestaafd. Als een staaltje van Roomsch-katholieke apologetiek

is deze studie niet onbelangrijk. Ik zal haar voor de lezers van dit Tijdschrift wel niet behoeven te weerleggen. Elk hunner zal dat onder het lezen reeds vanzelf hebben gedaan. Gesteld, al de feiten waren door den schrijver juist weergegeven en door zijn hypothese voldoende verklaard, wij zouden deze laatste niet kunnen aannemen, want wij zouden met Faust moeten uitroepen:

Allein uns fehlt der Glaube!

Het geloof namelijk in een God, die aan zijn eerste menschen de volledige godsdienstige waarheid bekend maakt, om hen, na een kleine overtreding, weerloos de gure wereld in te zenden, en die, als ten laatste zelfs de grootste genieën en de diepzinnigste wijsgeeren de trouw bewaarde overleveringen niet meer kunnen ontraadselen, zelf mensch wordt, om ze, meest in de eigen woorden, nog eens te herhalen, en thans niet in hieroglyphen maar in onzuiver Grieksch aan het nageslacht te doen overleveren. Het geloof in een menschheid, die, door God zelf in de hoogste waarheden onderwezen, deze òf bijna geheel vergeet, zooals de zwervende Ariërs en Turaniërs, òf tot in de kleinste bijzonderheden bewaart, zooals de Egyptenaars, doch er ten laatste, hoezeer haar diepzinnigste denkers zich ook inspannen, niets meer van begrijpt, zoodat God zelf moet terugkeeren op aarde, om het vergeten of verwaarloosd onderwijs nog eens te herhalen; een menschheid dus, die, hoe meer zij in alles wat zij door eigen oefening en inspanning moest verkrijgen, vooruitging, voor datgene wat zij rechtstreeks van God had ontvangen al stomper werd, ofschoon zij 't in haar eerste kindsheid toch zeer goed had verstaan. Kortom het geloof, ik zeg niet: in het bovennatuurlijke, maar in tooverwerkingen, waarvan wij ons geen redelijke voorstelling kunnen vormen, en die dan ook door zulk een droevige uitkomst genoegzaam geoordeeld zouden zijn. Maar wij behoeven dit niet verder uit te werken.

Ik kan echter niet nalaten te wijzen op het verblijdend verschijnsel, dat een geloovig Katholiek de overeenkomsten tusschen zijn geloofsleer en die der oude volken erkent en dus de resultaten der wetenschap, of wat hij daarvoor houdt (en dat is hier hetzelfde), zonder voorbehoud aanneemt, al verklaart

hij die op een wijs, waarmee wij niet kunnen instemmen. Dit is een belangrijke toenadering. Wij staan niet op denzelfden bodem, doch er is nu een terrein, waarop wij elkander ontmoeten. De kleingeestige methode, om hier en daar eenige steenen los te woelen van het groote gebouw door de wetenschap opgericht, en dan dit gansche werk voor bouwvallig te verklaren, is althans door dezen strijder opgegeven. Hij smaadt de wetenschap niet, hij acht haar zelfs zijn bondgenoot. Laat hij nu vrij trachten haar uitspraken met zijn geloof in overeenstemming te brengen; laat ze vroolijk „samen stoeien", zijn wetenschap en zijn geloof! Hij is bereid de uitkomsten van een echt-wetenschappelijk onderzoek aan te nemen, ook al schijnen ze aanvankelijk met zijn godsdienstige overtuiging in strijd, en dat is reeds veel gewonnen.

Wij zullen de ontwikkelings-hypothese hier niet opnieuw gaan verdedigen, wat ons deels in herhalingen zou doen vervallen, deels te ver zou heenvoeren. Zij moet hoofdzakelijk voor zichzelve spreken door de uiteenzetting der ontwikkelingsgeschiedenis. Maar een paar opmerkingen mogen niet achterwege blijven. Hoe komt de Abbé Ancessi tot zijn slotsom? Door dezelfde twee groote fouten, die Lord Amberley in zijn *Analysis of religious belief* tot geheel tegenovergestelde uitkomsten geleid hebben: door miskenning van het wezen des Christendoms en door overdrijving der gelijkenissen.

Met het Christendom wordt hier eenvoudig gehandeld, alsof het niet anders ware dan een instelling om een zuivere geloofsleer te brengen en te bewaren. Tusschen godsdienst en dogmatiek, geloof en geloofsleer wordt niet het minste onderscheid gemaakt. Het geheele Christelijke geloof vindt men reeds bij de Egyptenaars, zegt hij. Maar zoo verliest hij, gelijk de meesten die zich met deze vergelijkingen bezighouden, al weder uit het oog, dat dezelfde woorden en termen niet overal en te allen tijde dezelfde beteekenis hebben. Die alleen aan de vormen hangt en daarop uitsluitend let, en die dan nog bovendien, zooals hier geschiedt, de geloofsleer der kerk van Jezus' prediking niet onderscheidt, vindt natuurlijk een groote overeenkomst tusschen de leer der Christenen en die der Egyptenaars of andere volken der oudheid. Maar bij het onderzoek naar de godsdienstige ontwikkeling moet vooral op

de bedoeling, op den geest gelet worden, en dan ontdekt men in schijnbaar geheel overeenstemmende vormen een hemelsbreed verschil. Ik mag omtrent dit punt verwijzen naar hetgeen ik daarover schreef naar aanleiding van Lord Amberley's boek [1]).

Bovendien zijn die vormen ook niet zoo volkomen dezelfde, als velen, en daaronder ook onze schrijver, ons willen doen gelooven. Als er in den klank, in de woordenkeus, in de symbolische handeling maar iets overeenstemt, dan wordt dat overeenstemmende maar aanstonds voor eenzelvig verklaard. Zoo neemt de apologeet de slechte methode van den bestrijder van den godsdienst over. Al dat wilde vergelijken zonder nauwkeurige toetsing van overeenkomst en verschil brengt ons geen schrede verder. Nemen wij eenvoudig de onderwerpen in dit boek aangeroerd. Door middel van een niet te rechtvaardigen exegese wordt in een enkele plaats uit een enkel Hebreeuwsch geschrift het een en ander gevonden, wat men ook in de onsterfelijkheids-leer der Egyptenaars aantreft; en dit moet nu bewijzen, dat de Egyptenaars en de Israëlieten eens dezelfde openbaring omtrent het leven na den dood ontvingen — ofschoon de eersten haast over niets anders, de laatsten voor 't grootste deel daaraan in 't geheel niet meer dachten.

Het vraagstuk van het monotheïsme der Egyptenaars en het verband daarvan met hun zoo veelkleurig polytheïsme, is zeer gewichtig. Het kan niet zoo terloops, met eenige aanhalingen in 't wilde en eenige redeneeringen, worden uitgemaakt. De bewijzen door den schrijver voor het oorspronkelijk monotheïsme der Egyptenaars bijgebracht zijn bijkans alle ontleend uit bronnen van betrekkelijk laten tijd, een hymne aan Amun-Râ en de Papyrus magique Harris, beide uit de dagen van het Nieuwe Rijk afkomstig en de synkretistische, in den tijd van Constantijn geschreven, Hermes Trismegistos wordt daar eenvoudig naast geplaatst. Ik vergis mij. Een bewijs uit den alleroudsten tijd wordt geleverd. 't Is het feit, waarop het eerst door Mariette gewezen werd, dat in de oudste Egyp-

1) Zie het artikel: *Eene ontleding van het godsdienstig geloof*, in den vorigen jaargang van dit Tijdschrift, p. 583 vgg.

tische graven geen godenbeelden of afbeeldingen van goden, over 't geheel weinig godsdienstige symbolen en teksten voorkomen. Dus waren die oude Egyptenaars monotheïsten! Ofschoon het bewezen is, dat zij in den tijd der Pyramidenbouwers de Heliopolitaansche goden, Ptah van Memphis met zijn kring en al de goden van den Osiraanschen kring nevens elkander en als verschillende personen vereerden. In elk geval, wat er van dit oude monotheïsme zij, om te beweren, dat het godsbegrip der oude Egyptenaars even ontwikkeld, even zuiver en verheven was als dat der Christenen, daartoe moet men wel door een dogme verblind zijn [1]).

De vergelijkende studie van het geloof in een Middelaar of Verlosser moet nog met ernst begonnen worden. Daarom is het nu voorbarig aanstonds alles wat wij daarover bij de volken der oudheid en bij de Christenen vinden, op éene lijn te stellen. Zooveel is zeker, voor elk die de oogen opent, schemert de natuurgrond, waarop ook dit dogme rust, duidelijk genoeg door. Ancessi loochent dit voor Osiris. Men heeft wel beweerd, zegt hij, dat Osiris oorspronkelijk de zon was, en inderdaad hebben de Egyptenaars zelven hem daarmee vergeleken. Niets is natuurlijker, daar de godsdienst beelden noodig heeft; maar het beeld onderstelt de gedachte, en uit den loop der zon kan toch de leer van het doodengericht, het wegen der harten, het zelfonderzoek van den doode enz. niet worden afgeleid. Neen, zeker niet rechtstreeks, maar alleen door langzame ontwikkeling. Doch overal is de Zonnegod, volgens een zeer verklaarbare analogie, rechter, de dagzon rechter der levenden, de nachtelijke of gestorven zon rechter der dooden. Intusschen, het doodengericht schijnt in Egypte

1) De schrijver beroept zich zeer dikwijls op Mariette, die ook inderdaad een voorstander van een oorspronkelijk Egyptisch monotheïsme geweest is. Maar hij schijnt niet te weten, dat Mariette van die meening is teruggekomen en o. a. in zijn *Itinéraire de la Haute Égypte*, p. 52—56, bekent, door nader onderzoek tot andere gedachten te zijn gekomen: „Overal, zegt hij, onsterfelijke en ongeschapen goden, nergens de eenige, onzichtbare, zonder naam of vorm, die aan de spits van 't Pantheon zou staan." Ook Chabas zegt, met grooter juistheid dan wij van de Fransche Egyptologen gewoon zijn, dat de eenige godheid niet in één der goden gespecialiseerd is, maar dat de hoogste elk op hun beurt worden aangeroepen in termen, die ze tot het denkbeeld van een eenigen God doen naderen. *Calendr. Sallier*, p. 109.

niet eens zoo oud te zijn. Wij ontmoeten het in de latere hoofdstukken van het Doodenboek, in de geschriften uit den tijd van 't Nieuwe Rijk, maar onder het Oude Rijk niets wat nog aan een vergelding na den dood, slechts wat aan een voortzetting van het aardsche leven doet denken. Van de vergeldingstheorie, en in 't geheel van een invloed der zedenleer op het geloof der onsterfelijkheid, vindt men in het Oude Rijk geen zekere sporen; eerst onder het zoogenaamde Midden-Rijk beginnen zich daarvan eenige te vertoonen. Ook de Osirismythe schijnt niet altijd dezelfde te zijn geweest; en, ofschoon de bronnen nog te karig vloeien om dit met zekerheid te bewijzen, men heeft geen vrijheid de voorstelling, die in zeer jonge bronnen en dikwijls alleen bij Grieksche schrijvers voorkomt, voor de oudste en oorspronkelijke te verklaren. Zooveel is zeker, in de Osirismythe wordt hetzelfde dogme uitgedrukt als in die van Râ, en Râ is wel zonder twijfel een zonnegod. Dat ook andere Middelaars dit zijn, of althans in den aanvang waren, blijkt deels uit hun namen, zooals Maruduk (Amar-uduki, zonneglans, letterlijk glans, die de zon vergezelt), deels uit hun erkend karakter, zooals de Nieuw-Zeelandsche Maui, de Oud-Arische Mithra, de Hindûsche K*r*sh*n*a en Hari (Vish*n*u). Ook zonder ons nog zeer in de vergelijkende studie dezer mythen te verdiepen, valt een ontwikkeling hier duidelijk in het oog. De Middelaars uit het Animistische tijdperk, Maruduk en Maui, zijn vooral machtige toovenaars en geestenbezweerders, die zoo hun menschelijke beschermelingen helpen. De anderen bezitten die gaaf, die tooverkracht, die kennis der geheimen evenzeer, maar zij staat niet meer zoo op den voorgrond, de opvatting die men zich van hen vormt is ethischer, en wordt dat steeds meer en meer. Doch wij willen voorzichtig zijn, en ons van stellige verzekeringen onthouden, vóordat een veelzijdig onderzoek is ingesteld.

Maar het moet veelzijdig zijn. Indien onze schrijver zich niet binnen zoo enge grenzen beperkt had, hij zou wellicht tot andere slotsommen gekomen zijn, of had althans zijn hypothese moeten wijzigen om haar ook op andere weerbarstige feiten van toepassing te maken. Wij verheugen ons in werken als dat van Abbé Ancessi, omdat zij tot dieper onderzoek van belangrijke vraagstukken aansporen, ofschoon

ze die in de verte niet oplossen en tot die oplossing slechts een negatieve bijdrage leveren. Maar ik houd mij verzekerd, dat elk dieper onderzoek de theorie der verbastering meer ondermijnen en die der ontwikkeling vaster gronden zal.

Juli 1877. C. P. TIELE.

BOEKBEOORDEELINGEN.

G. MASPERO, Histoire ancienne des peuples de l'Orient, 2e Edition, Paris, Hachette et Co. 1876.

G. MASPERO's Geschichte der Morgenländischen Völker im Alterthum. Nach der 2ten Aufl. des Originales und unter Mitwirkung des Verfassers übers. v. Dr. RICHARD PIETSCHMANN. Leipzig, W. Engelmann, 1877.

Een in menig opzicht voortreffelijk boek, en zeker wel het beste van hetgeen over dit onderwerp in zoo populairen vorm in de laatste jaren geleverd is. In goeden, levendigen stijl, zeer beknopt en toch zeer helder, doorloopt de Heer Maspero de oude geschiedenis der volken van West-Azië en Noord-Oost-Afrika: Egyptenaars en Ethiopiërs, Noord-Semieten en Perzen, waarbij, zooals men verwachten kan, de oorspronkelijke bewoners van Chaldaea en Medië niet vergeten worden. Al spoedig na de eerste uitgave was in Frankrijk een tweede druk noodig en nam een jeugdig Duitsch Egyptoloog de vertaling van het werk in zijn moedertaal op zich. De Fransche uitgaaf wint het van de Duitsche zeker reeds daardoor dat zij de oorspronkelijke is, voorts door 't handiger formaat, en eindelijk door het aantal, wel niet fraaie, doch zeer nuttige kaartjes die het bevat en waarvoor de Duitsche slechts eene enkele, weinig bruikbare, geeft. Toch verdient de laatste uitgaaf over 't algemeen de voorkeur. Zij is doorgaans nauwkeurig [1]), helderder van druk, door den schrijver zelven her-

---

1) Doorgaans, niet altijd. Zoo wordt blz. 291 „La Pâque, la Pentecôte, la fête des Tentes" vertaald: „Ostern, Passah und das Hüttenfest"; blz. 293 gaan de vluchtende Kanaäneërs bij Pietschmann *te scheep* naar het Oosten, ofschoon Maspero, Occident' had geschreven. Dr. P. schijnt te meenen dat de Verslagen en Mededeelin-

zien en verbeterd en door den Vertaler met verscheiden goede opmerkingen en aanteekeningen vermeerderd [1]).

Nu behoort dit boek zeker niet rechtstreeks tot het gebied, waarop wij hier gewoon zijn ons te bewegen. Maar juist voor den beoefenaar der geschiedenis van den godsdienst zijn werken als dit onmisbaar. De algemeene geschiedenis der volken, wier godsdiensten hij bestudeeren wil, te kennen, is voor hem een eerste vereischte, en hij zal dus een boek, waarin de uitkomsten van het geschiedkundig onderzoek der Oostersche oudheid grondig, degelijk en tevens beknopt worden weergegeven, als een kostelijk hulpmiddel bij zijn studiën met blijdschap begroeten. Een kort, beoordeelend verslag van Maspero's *Histoire* zal daarom den lezers van het Theologisch Tijdschrift, zoo ik hoop, niet onwelkom zijn.

Mijn groote aanmerking tegen het geheel is deze, dat het werk al zeer weinig beantwoordt aan zijn titel. Het belooft veel meer dan het geeft. Fr. Lenormant maakt zich in zijn bekende *Histoire Ancienne de l'Orient* wel eenigszins aan hetzelfde gebrek schuldig, wanneer hij zulk een belangrijk volk als de Chineezen buiten zijn beschouwing laat, maar Maspero gaat bovendien de Indiërs met stilzwijgen voorbij. Eigenlijk geeft hij een geschiedenis van Egypte, in verband gebracht met die der naburige volken, waarmee de bewoners van het Nijldal in aanraking kwamen. De geschiedenis van Egypte is de draad die door alles heenloopt, datgene waarom zich al het andere slechts groepeert. Geen der vijf Boeken, ze mo-

---

gen der Koninkl. Akademie te Amsterdam in 't Fransch worden uitgegeven. Althans hij laat de woorden: „Mémoires de l'Académie d. Sc. d. Pays-Bas", blz. 459 noot, onvertaald. Soms ligt de fout aan den schrijver; bijvoorbeeld als hij de Bedowienen *in het Westen* de nederzettingen bij den Sinaï laat verwoesten en het westelijk Delta veroveren, de Libyers daarentegen in het Zuiden plaatst (blz. 262; vertaling blz. 261), of blz. 460 en elders: Fravarshi in plaats van Fravashi schrijft. De vertaler had die vergissingen moeten herstellen.

1) Onder die belangrijke bijvoegselen noem ik de nieuwe verklaring van den term *Maâ χeru*, die door de Egyptenaars evenals ons: „wijlen" of „zaliger" wordt gebezigd. Maspero wil het opvatten als: „Gever van 't woord", doch Pietschmann (p. 601) vat *maâ* juister op als: „waar, echt, trouw", zoodat de formule dan slaan zou op de waarachtige belijdenis door de ontslapenen afgelegd. Een zeer vernuftige verklaring. Zie ook zijn aanteekening over Ophir, dat hij op de kust van Afrika zoekt, p. 605, en die over de Kushieten p. 603 vg. waarover later.

gen over Voor-Azië, de Assyriërs, de Meders, de Perzen handelen, of men vindt er een deel der Egyptische geschiedenis, soms vrij uitvoerig behandeld. Ik zal niet ontkennen, dat dit plan vernuftig en voor een Egyptoloog van professie als aangewezen is. Maar het is toch iets anders dan een „oude geschiedenis der Oostersche volken". Hoe hoog wij de Egyptenaars als leermeesters der beschaving ook stellen, hun naburen en latere beheerschers hadden wel recht op eene tegenover hen minder stiefmoederlijke behandeling.

De godsdienst neemt in deze Geschiedenis over 't geheel de plaats in die hem toekomt. Nergens wordt, zooveer wij zien kunnen, het oordeel van den schrijver door zijn bijzondere opvatting van het Christendom of door partijzucht beneveld. Waar van den Mozaïschen godsdienst sprake is zullen de meesten onzer van hem verschillen, maar, hoewel hij uitgaat van een onderstelling waarmee wij niet kunnen instemmen, hij schroomt niet ook hier critiek uit te oefenen en hem op geheel dezelfde wijs te onderzoeken en te behandelen, als hij dat met de andere godsdiensten heeft gedaan. Tegen de methode heb ik dus geen bezwaar, wel tegen sommige gevolgtrekkingen, bezwaren waarvan ik thans rekenschap wil pogen te geven, doch niet zonder tevens het goede aan te wijzen.

De beschrijving van den Egyptischen godsdienst (bl. 12 vgg.) is zeer lezenswaardig en bevat voortreffelijke opmerkingen, evenals de schets van het Ethiopische priesterrijk (blz. 527—29), van welks gedenkteekenen trouwens de Heer Maspero een bijzondere studie heeft gemaakt. De groote terughouding en voorzichtigheid die hij bij 't behandelen van sommige punten, bijvoorbeeld bij 't beschrijven en verklaren van de Osirismythe, in acht neemt, is zeker hoogst verstandig, en — hoe verlangend wij ook zouden zijn naar een bevredigende verklaring — verdient onzen lof. Maar bij het lezen van de eerstgenoemde paragraaf komt onwillekeurig de vraag bij ons op: Is nu dit verheven en ingewikkeld stelsel zoo plotseling ontstaan of zoo in zijn geheel van de oudste tijden, zelfs misschien uit de vóor-historische periode afkomstig? Althans dien indruk moet de beschrijving van den Heer Maspero op ons maken. Ook geen wenk, dat zulk een stelsel slechts langzaam worden kan, al is men nog niet in staat die langzame wording in al haar

momenten te beschrijven. Zelfs zou ik durven vragen: was er ooit zulk een geheel? Ik ben overtuigd, dat al de gegevens, waarvan de schrijver gebruik maakt, hem door de oude bronnen zelve zijn geleverd. Maar vindt hij ze daar als eenheid, of als verspreide elementen? De bouwstoffen zijn echt, maar het gebouw? Is dat ook oud, of voor een deel althans een vrucht der moderne phantasie? Ik waag niet, op die vragen een stellig antwoord te geven. Het zijn slechts twijfelingen, doch die ik niet mocht verzwijgen. Hoe het zij, aan eene verwarring, anders tegenwoordig zeer gewoon, heeft onze schrijver zich niet schuldig gemaakt. Scherp wil hij het godsdienst-stelsel uit den tijd der Ptolemaeën van dat uit de dagen der oude Pharao's onderscheiden. Hierin wordt thans menigmaal gezondigd. De teksten op de muren der tempels van Edfu, Denderah en Esneh, die, althans in den vorm waarin wij ze kennen, uit den tijd der Ptolemaeën en later dagteekenen, worden maar al te dikwijls gebezigd als getuigenissen voor het geloof en de mythologie der oude Egyptenaars. Geheel zonder recht. Afkomstig uit een tijdperk van diep verval, dragen zij daarvan de onmiskenbare sporen. Het Euhemerisme, de vermenschelijking der goden en het veranderen der mythologie in geschiedenis, heerscht er in volle kracht. Ik geloof met Maspero, dat die mythen meestal zuiver Egyptisch van oorsprong zijn. Ik ga zelfs verder dan hij, en acht de bestanddeelen waaruit ze zijn samengeweven zeer oud — als mythen. Hier echter zijn het reeds sagen, haast sprookjes geworden, die nu eens fabelachtige vertelsels, dan mystieke bespiegelingen zijn. Daarom stemmen wij M. volkomen toe, als hij zegt: „Qu'on puisse légitimement s'appuyer sur ces élucubrations mystiques des bas âges pour reconstituer le système religieux des premiers Pharaons, c'est là ce que je n'admets à aucun prix. Nous devons nous borner à étudier dans les textes d'époque ptolémaïque la mythologie d'époque ptolémaïque et rien de plus." (p. 51). Maar dan moet hetzelfde op de theologie uit den tijd der Ramessiden, in betrekking tot de voorafgaande tijdperken, worden toegepast.

Nu en dan, vooral waar het de oudste geschiedenis van Egypte geldt, tracht Maspero, hetgeen door de schaarschte der bronnen onzeker is, door naar mijn inzien niet altijd welge-

gronde hypothesen aan te vullen. Ik bedoel niet de laffe sprookjes van Manetho, die Maspero evenmin als Brugsch ons spaart, en die toch waarlijk in een ernstige geschiedenis niet t'huis behooren. Maar ik heb o. a. het oog op zijn voorstelling van de troonsbeklimming van Mena. Deze vorst, dien de Egyptenaars als den stichter der eerste historische dynastie aan het hoofd van al hun koningslijsten plaatsen, ofschoon van hemzelf geen enkel monument is overgebleven, zou, naar onzen schrijver, zijn zetel van Thinis naar Memphis hebben overgebracht, omdat hij de priesterheerschappij, waaraan hij in eerstgenoemde plaats, zijn vaderstad, te zeer onderworpen was, van zich wilde afschudden. Wel gelukte hem dit niet geheel; vandaar dat de eerste twee dynastieën nog de Thinietische heeten; maar met het eind der tweede dynastie treedt Memphis geheel voor Thinis in de plaats, breekt Egypte volkomen met zijn priesterlijk verleden en sluit de omwenteling door Mena begonnen af. Maar het bestaan van zulk een priesterregeering, wier middelpunt nog wel te Thinis zou wezen, is bloote gissing. Abydos, de stad die, in de onmiddellijke nabijheid van Thinis (Teni) gelegen, den glans van deze laatste verduisterde, was zeker de metropolis van den Osirisdienst. Maar er is alle grond om aan te nemen, dat de vereering van dezen god door het geheele Rijk jonger is dan de eerste dynastieën, daar zijn naam in de oudste graven nog niet wordt gevonden. Ook is Thinis nog niet geheel hetzelfde als Abydos, en men heeft zelfs vermoed (Lauth), dat het „Thinietisch" van Manetho te dezer plaatse een verbastering is van den naam van Heliopolis met het vrouwelijk lidwoord, zoodat Mena en zijn opvolgers niet uit Thinis, maar uit de beroemde oude Zonnestad kwamen. Hoe dit zij, de stichting van Memphis moet zeker verklaard worden uit de behoefte om een hoofdstad te hebben voor het geheele rijk, welks beide deelen door Mena (of, zoo hij geen historisch persoon is, door de dynastie die hem als haar stamvader beschouwde) tot een geheel verbonden werden. Immers het beroemde feest van de vereeniging des rijks was met den dienst van Ptah verbonden en werd te Memphis gevierd. Alles duidt aan, dat een afzonderlijke, van het koningschap en de staatsmacht gescheiden priesterschap in het oude Egypte onbekend, en dus een priesterregeering onmogelijk was. Eerst onder

de 19de dynastie zien wij een zelfstandige priesterschap worden, die aan 't eind der 20ste zich op den troon der koningen plaatst.

Bekend is de strijd tusschen hetgeen Herodotos omtrent de zoogenaamde Pyramiden-koningen, Cheops, Kephren en Mykerinos (Chufu, Chafra en Menkaura) bericht en hetgeen hun eigen gedenkteekenen omtrent hen getuigen. Maspero doet wel een poging om beide overleveringen met elkander te verzoenen, maar slaagt daarin niet zoo gelukkig als Max Büdinger, wiens vernuftige gissing, dat Herodotos de Hyksos en de Pyramidenkoningen met elkander verwarde, alle aanbeveling verdient [1]).

Maspero onderscheidt zich gunstig van de meeste andere Egyptologen door de scherpere critiek die hij uitoefent. Hier en daar had ik die echter nog wel wat strenger gewenscht. Zoo bijvoorbeeld als hij, gelijk doorgaans geschiedt, de zoogenaamde Maximen of zedespreuken aan Ptahhotep toegeschreven voor echt houdt, en tot het Oude rijk brengt. En zelfs toen, meent hij, was het onderwerp reeds zoo afgezaagd, dat de oude Egyptische moralist, door gezochte en verwrongen zinwendingen aan het algemeen bekende eenige nieuwheid en puntigheid moest trachten bij te zetten. En de veel latere zedelijke geschriften der Egyptenaars en hunner navolgers dan, geschriften die volkomen helder zijn en belangwekkend genoeg? Ik voor mij ben niet overtuigd, dat de zedespreuken aan Ptahhotep toegeschreven veel ouder zijn dan de tijd waaruit de Papyrus gedateerd is, dat is de tijd der 12de dynastie. Eerst later zien wij de zedenleer met het geloof in opstanding en onsterfelijkheid nauw verbinden; vóor het Nieuwe rijk staat de moraal op den achtergrond. Onder het zoogenaamde Middelrijk moet haar beoefening een aanvang en zekere vlucht hebben genomen, en de duisterheid van Pseudo-Ptahhotep's stijl zou ik veeleer daaraan willen toeschrijven, dat het onderwerp in de letterkunde nog nieuw was en de ethische schrijver daarom met zijn taal en uitdrukking worstelen moest.

Intusschen, al moest ik in sommige bijzonderheden van den

---

1) Max Büdinger, *Zur egyptischen Forschung Herodots*, aangekondigd Theolog. Tijdschrift, 1874 Dl. VIII, p. 111.

geleerden schrijver verschillen, toch ben ik overtuigd dat wij in 't geheel aan zijn overzicht der Egyptische geschiedenis ons vertrouwen kunnen schenken en dat zijn werk vooral daarom hooge waarde heeft.

Voor het overige gedeelte van zijn Geschiedenis heeft hijzelf anderen moeten volgen. Daar ontleent hij zijn historische kennis uit de tweede hand (te weten: uit vertalingen), soms zelfs uit de derde hand (Lenormant's „Histoire" bijvoorbeeld). Wij zouden de laatsten zijn, den schrijver daarvan een verwijt te maken, vooral bij een werk als dit. Wij zouden echter hier vooral wat meer critiek gewenscht hebben. De meeste Assyriologen zijn zeer scherpzinnige en vernuftige mannen, doch met hun resultaten wel wat voorbarig en zeer geneigd de gapingen in onze kennis met gissingen aan te vullen. Men zij daarom gewaarschuwd, hetgeen Maspero op het voetspoor van Smith, Lenormant en anderen, omtrent den godsdienst der Chaldaeërs en Assyriërs meedeelt, niet zonder voorbehoud als welgestaafde historie aan te nemen. 't Ergste is, dat wij hier weder de problematische Kushieten zien opdagen, waarvan M. (p. 141 vgg.) zelfs een nauwkeurige ethnologische beschrijving geeft, een ras dat in Chaldaea niet slechts, maar zelfs in Guzerate en aan de kust van Malabar, in Erân en in Afrika moet gewoond, en een Semietische taal moet gesproken hebben. Ik moet erkennen, dat ik in het bestaan van dit ras niet meer geloof. „Het gemeene ras van Kush", zooals de Egyptenaars het noemden, heeft natuurlijk bestaan, maar iedereen weet waar dit gezocht moet worden. In Azië echter aan deze zijde van China weet ik geen zeker spoor te vinden van eenig ander ras, dan de bekende rassen die men daar nog kan aanwijzen, behalve alleen die Protochaldaeërs of Akkadiërs, wier beschaving en godsdienst op die van Babel en Assur zoo grooten invloed uitoefenden. Voor het bestaan van een half-Semietisch ras, dat tusschen die Akkadiërs en de eigenlijke Semieten in zou staan, vind ik nergens eenig bewijs. Dr. Pietschmann heeft dit zeer goed gevoeld. In de Bijvoegselen achter zijn vertaling heeft hij eenige zeer verstandige opmerkingen over de Kushieten en het zoogenaamde Chamietisch-Semietische ras, en hij houdt ook de Phoeniciërs voor Semieten (Aant. op p. 633 vg.).

Ook waar hij de verhouding tusschen de oudste bewoners van Medië en de Erânische Ariërs die zich daar later gevestigd hebben tracht te schetsen, laat M. zich al te zeer door Lenormant op een dwaalspoor geleiden. Dat Turanische Mediërs de schuld dragen der verbastering van het Mazdeïsme is zeker onbewezen, en komt mij zelfs onwaarschijnlijk voor. Liever zou ik zeggen, dat hun zeden en denkbeelden op de vorming van dien godsdienst grooten invloed hebben uitgeoefend. Dat vuur- en sterrendienst in den godsdienst van Zarathustra een zoo voorname plaats bekleeden, kan zeer wel aan hen te danken zijn. Maar dat het Zervanisme, de leer die den ongeschapen Tijd als eenheid boven Ahuramazda en Anrô-maïnyus stelde, en de hoogere rang van lieverlede aan den laatsten toegekend, ook van hen afkomstig zouden wezen, is zoo onwaarschijnlijk mogelijk en mag op den naam van geschiedenis geen aanspraak maken. Ook zou ik dien naam niet willen geven aan de sage van Astyages (wiens naam, naar de bekende mislukte conjectuur, ook hier als een verbastering van Azhi dahâka beschouwd wordt) en zijn kleinzoon Cyrus, die hier nog als zoodanig verhaald wordt. De opsomming van landstreken in den 1sten Fargard van den Vendîdâd te beschouwen als een beschrijving van de orde, waarin de Perzen hun latere woonplaatsen zijn binnengetrokken, gaat, na Bréal's keurige verhandeling over dit onderwerp niet meer aan. En M. kent dat stuk en citeert het.

Daarentegen is de beschrijving van het Mazdeïsme zelf, waar onze schrijver hoofdzakelijk Spiegel volgt, op een enkele kleine vergissing na [1]), over 't geheel nauwkeurig. Hij leert den godsdienst van Zarathustra niet beter begrijpen, maar geeft er ook geen verkeerde voorstelling van. De critiek, die hij op de verhalen van Herodotos toepast, is juist en rechtvaardig; men zie o. a. wat van het vertelsel aangaande Zopyros bij de inneming van Babel gezegd wordt (p. 535). Terecht wordt de opstand van den Pseudo-Smerdis Gaumâta wel als een godsdienstige, maar niet als een Medisch-nationale beschreven, en als M. (p. 548) tegen de gewone phrase opkomt, dat de slagen

1) Zoo is wel de Indische Soma, maar niet de Perzische Haoma, het *sarcostemma viminale* of *asclepias acida*, gelijk M. meent.

van Marathon en Plataea Europa van de barbaarschheid gered hebben, dan staan wij geheel aan zijn zijde. Want de Perzen waren geen barbaren, en de Grieksche beschaving was te krachtig, dan dat zelfs een tijdelijke overheersching der Perzen haar had kunnen uitroeien. Zij zou haar wellicht gewijzigd hebben, doch niet eens in haar nadeel misschien. Ook waar hij de Klein-Aziatische geschiedenis behandelt, gaat onze schrijver veel critischer te werk dan bijvoorbeeld Lenormant; doch wij mogen daarbij niet langer stilstaan.

Liever verwijlen wij nog eenige oogenblikken bij de Semieten, inzonderheid de Hebreeën. Hetgeen de heer Maspero over den godsdienst der Semieten zegt staat nog geheel op het standpunt van De Vogüé en anderen, wier wetenschappelijke verdienste als philologen en archaeologen ik niet gaarne zou loochenen of verkleinen, doch die naar mijn inzien een geheel verkeerde voorstelling hebben van de godsdienstige ontwikkeling bij de Semietische volken. Met hen neemt hij een oorspronkelijk monotheïsme aan, waaruit dan, door het verheffen der plaatselijke voorstellingen van dien éenen god tot bijzondere personen, het polytheïsme ontstond. De Israëlieten zijn dus natuurlijk van den aanvang af ook monotheïsten geweest, en wel zonder ooit pantheïsten te zijn; want de namen Elohîm, Bet-êl, Theraphîm enz. zijn slechts flauwe sporen van een voormalig heidendom. Tegenover deze verzekeringen kunnen wij hier niet anders plaatsen, dan een verwijzing naar de uitvoeriger werken, waarin een geheel verschillende beschouwing wordt uiteengezet en met krachtige bewijzen gestaafd. Ik voeg er slechts bij, dat er ontegenzeglijk waarheid ligt in het gevoelen van Maspero en De Vogüé. Werkelijk is het pantheon, bij de Semieten althans en zeker ook wel elders, zoo uitgebreid geworden op de manier die zij vermelden. In alle mythologieën staan godheden zelfstandig naast elkander, die oorspronkelijk een en dezelfde waren, en de afzonderlijke plaats alleen daaraan te danken hadden, dat zij de eigenaardig ontwikkelde goden van een stam, een stad, een gewest geworden waren. Ook is het zeker, dat de Israëlieten, evenals andere Semieten, hun bijzonderen stamgod hadden, dien zij boven alle anderen vereerden, gelijk de Moabieten hun Kamosh. Doch vooreerst is niet bewezen, dat ook de dienst

van dezen stamgod reeds monolatrie was; ten andere mag dat ook den naam van monotheïsme nog niet dragen, al ware 't alleen omdat het bestaan en de macht van andere goden er niet door geloochend wordt; eindelijk is het een zeer oppervlakkige verklaring van het ontstaan van het veelgodendom. Hoe wij ook in de godenstelsels, zelfs der Semieten, het oorspronkelijk gelijke tegen elkander uitschrappen, wij houden altijd een aantal goden over die nooit dezelfden kunnen geweest zijn, en die trouwens ook daar waar zij als de hoogste, als de beschermgod der plaats, vereerd werden, zonen heetten van goden op andere plaatsen boven alles aangebeden. Eén voorbeeld uit vele. De oudste hoofdstad van een eenigszins uitgebreid koninkrijk in Chaldaea was Ur, het tegenwoordige Mugheir. Daar was de locale god, naar wien de stad heette, Uru of Uru-ki, de maangod, door de Semieten later Sin genoemd. De oude koning Likbagas noemt dezen god in een zijner opschriften (I Rawl. pl. 1. N° I, 4) „zijn koning, het mindere licht[1]) des hemels, oudsten zoon van den Heer des afgronds (Mul-gelal, de 'Bel van den afgrond' der Semieten)". Ware het polytheïstische stelsel uit een samenvoeging en rangschikking van de verschillende plaatselijke godheden ontstaan, de beschermgod van de hoofdplaats des rijks zou wel de Heer, de Vader van al de andere maar niet de zoon van een anderen localen god geworden zijn. De in de inscriptie genoemde Mulgelal was de hoofdgod van Nipur, waar hij met zijn gade Nin-ge, de Vrouwe van den afgrond en een anderen zoon Ninib (ook Nindar genoemd) vereerd werd; en ook Nipur behoorde tot Likbagas' rijk. Men ziet hieruit dat het polytheïstisch stelsel reeds bestond vóor de inrichting der plaatselijke eerdiensten, en dat men, bij de toewijding van een stad of gewest aan een of anderen god zeer wel wist, dat hij niet de eenige, en ook niet altijd in rang de hoogste was.

Toch heeft de schrijver zich eenigermate van de traditioneele voorstelling losgemaakt. Het verbond met Abram is mythisch; de vorm der Tien Woorden is niet van Mozes. De overige

1) De vertaling van Lenormant: „het machtige licht" is onjuist. *Turda* is het kleinere, het mindere, wat hier, toegepast op de maan, een natuurlijke beteekenis heeft. De god stond in de schatting der Chaldaeërs hooger dan die van het grootere hemellicht, de zonnegod Samas.

wetgeving is van later dagteekening. Hij oefent critiek, of liever hij neemt in zijn voorstelling eenige van de uitkomsten der nieuwere critiek op. Maar het geschiedt, zou men zeggen, met zekeren schroom. Hij tracht een middelterm tusschen de twee uitersten in te vinden. De sage van Mozes bij voorbeeld heet slechts in hoofdtrekken historisch, maar de twaalf stammen zwerven veertig jaar in de woestijn en trekken gelijktijdig het land Kanaän in. De 12 noemen zich zonen Israëls, naar den mystieken naam van een hunner aanvoerders, onder wien zij beroemd waren geworden, en die naam beteekent: „hij die tegen God strijdt!" Tien dezer stammen komen rechtstreeks van hem, twee van Jozef af. Wat omtrent dezen laatsten in Genesis verhaald wordt behandelt M. als zuivere geschiedenis. Kortom, met Lenormant's werk vergeleken, levert dit werk van Maspero het bewijs van grooter vooruitgang, maar bij de jongste onderzoekingen op het gebied van het Oude Testament is het nog zeer ten achteren.

Ik ga een menigte punten, waarbij ik een vraagteeken gezet had, stilzwijgend voorbij, omdat de schrijver daarin eenvoudig op het kompas van anderen zeilende, van het rechte spoor geraakt is [1]), maar vestig nog een oogenblik de aandacht op hetgeen hij over Israëls uittocht uit Egypte zegt. Ten deele stelt ons dat teleur. Hij geeft (p. 257 vgg.) achtereenvolgens de twee overleveringen, die van het O. T. en die van Mane-

1) Daaronder behoort de onmogelijke naam Chasis-adra, voor den held van den zontvloed in het Babylonische epos, alleen uitgedacht om hem op Xisuthros te doen gelijken. Voorts de Kedor-laomer van Genes. 14, die als Kudur-lagamar eenvoudig nevens de uit hun opschriften bekende Kudur-Nachunta en Kudur-mabuk, als een Elamietisch veroveraar wordt gezet. De laatste noemt zich (1 Rawl. pl. 2 No. III); *abda Martu*. De rechte beteekenis van het *ἅπ. λεγ. abda* is slechts te gissen, en kan even goed: 'beheerscher' als 'veroveraar' zijn. *Martu* beteekend het Westen, en later door de Semieten werd deze groep (*Mat*) *acharru* gelezen en als gewone benaming van Syrië en Palaestina gebezigd. 't Blijft daarbij zeer onzeker of dit reeds door den Elamietischen koning bedoeld werd, als hij van het Westen sprak. Toch wil men in deze dubbelzinnige uitdrukking een bevestiging van het verhaal Genes. 14 vinden. Eindelijk neemt ook M. de ongelukkige gissing over, dat de Bijbelsche koning Pul dezelfde als Tiglat-Pilezar (Tuklat-habal-asar) en zijn naam een verbastering van dezen zou zijn. Indien deze laatste naam aan de Israëlieten niet volkomen goed bekend was geweest, zou er althans mogelijkheid bestaan hebben, dat de twee voornaamste bestanddeelen daarvan in den mond der Hebreeën wegvielen, en van het

tho, zonder eenige poging om ze met elkander in overeenstemming te brengen of uit beide een oordeelkundige keus te doen. Van een geschiedschrijver mocht men iets meer verwachten. Maar omtrent het vraagstuk: onder welke regeering de Zonen Israëls Egypte verlaten hebben, sluit hij zich aan bij het gevoelen, vroeger reeds door Eisenlohr verdedigd [1]). Gewoonlijk stelt men die gebeurtenis onder den zoon en opvolger van Ramses II, Menephtah. Maspero acht dit niet waarschijnlijk. Menephtah was niet zoo zwak, als men wel meent, en had juist een beslissende overwinning op verscheiden vreemde volken behaald. En de aanval dezer volken duurde niet zoo lang, strekte zich ook niet zoover naar 't Westen uit, dat de Hebreeën onder hun bescherming hadden kunnen vluchten. Daarom komt het hem aannemelijker voor, dat de jaren die den dood van Seti II Menephtah voorafgingen en volgden, en die blijkens de monumenten jaren van de uiterste verwarring en regeeringloosheid waren, de tijd van den uittocht zijn geweest. De zaak verdient nog nader onderzocht te worden.

Ik herhaal, dat ik over 't geheel het werk van den Franschen Egyptoloog zeer hoog stel. Juist in de hoop, dat het ook onder ons vele lezers zal vinden, heb ik mijn bezwaren tegen enkele bijzonderheden wat uitvoeriger ontwikkeld. Door zijn deugden beveelt het zich van-zelf aan.

---

overblijvende *habal* of des noods *pal* slechts de verbastering *Pul* overbleef. Men vergeet daarbij echter dat de Israëlieten de twee laatste woorden der samenstelling blijkbaar voor één woord aanzagen. Met andere woorden, kenden zij geen Assyrisch, dan zouden zij nooit op de gedachte gekomen zijn datgene wat in hun oor slechts de eerste lettergreep van het tweede woord eener samenstelling was in plaats van den ganschen naam te bezigen, en kenden zij het, dan zouden zij een koning toch niet eenvoudig 'zoon' noemen. Liever hier een onoplosbaar raadsel aannemen, dan zulke gissingen bestendigen.

1) A. Eisenlohr, *Der grosse Papyrus Harris.* Leipz. 1872, vooral pag. 25 vgg. Het is vreemd dat Maspero noch Pietschmann van Eisenlohr melding maken.

Juli 1877. C. P. TIELE.

SUPERNATURAL RELIGION: *An inquiry into the reality of divine Revelation.* Vol. III. London, Longmans, Green, and C°. 1877.

Behoudens verwijzing naar bl. 537 vv. van het Theologisch Tijdschrift voor 1875, mag ik bij onze lezers eenige bekendheid onderstellen met het werk, dat, onder bovengenoemden titel ten jare 1874 „in two volumes" verscheen en zooveel opgang maakte, dat binnen een jaar tijds een zesde uitgaaf het licht kon zien. Wellicht herinnert deze of gene zich mede nog de belofte, die na het „in twee deelen" op den titel, een verrassing mocht heeten, dat de ongenoemde schrijver zijn grondig onderzoek voortzetten en later een „second portion" van zijn werk zou leveren. Dat tweede gedeelte zou moeten strekken tot nadere bevestiging van de reeds verkregen resultaten.

Sedert enkele weken kunnen wij die voorwaardelijke spreekwijs laten varen. De auteur van Supernatural Religion heeft zijn woord gelost. Een stevig boekdeel, dat noch in omvang, noch in netheid van uiterlijk voorkomen, noch in degelijkheid van inhoud voor de twee ouderen onderdoet, werd ons, én der Redactie én mij, als Vol. III toegezonden. Wij betuigen den schrijver onzen dank voor zijn beleefdheid en wenschen hem geluk met de voltooiing van zijn veel omvattenden arbeid. Moge hij wederom, in de reeds eenmaal zoo ruimschoots genoten belangstelling zijner landgenooten, een welverdiende belooning vinden voor zijn ijverig pogen, om hen, waarlijk niet met groote woorden, maar met ernstige en snijdende bewijzen te verlossen van het geloof aan een bovennatuurlijke openbaring. Met volle instemming toch, herhalen ook wij in dezen samenhang, de woorden van den aartsbisschop Trench: „Credulity is as real, if not so great, a sin as unbelief."

Dat de auteur ook buiten zijn vaderland, en met name in het onze, veel lezers zal vinden, zou ik niet durven voorspellen. Niet omdat niemand meer in Nederland behoefte heeft aan een ernstige bestrijding van het geloof aan een bovennatuurlijke openbaring. Maar omdat zij, die zich in dit opzicht als nooddruftigen mochten leeren kennen, boeken in overvloed

kunnen raadplegen, grootere en kleinere opstellen, in verstaanbaar Hollandsch geschreven door landgenooten, zoodat zij hun toevlucht niet behoeven te nemen tot het kostbare en omvangrijke werk van den geleerden Engelschman. Ter voorkoming van misverstand zij evenwel terstond tevens gezegd, dat het pas verschenen derde deel van Supernatural Religion, behoudens enkele uitzonderingen, voor „leeken" oneindig bruikbaarder is dan drie vierden van de beide oudere deelen.

Ongelukkig kunnen wij hetzelfde niet, in omgekeerde orde, verzekeren met het oog op de theologen van professie. Als ligger, mocht ik schrijven, na de verschijning van Vol. I en II, kan het boek den beoefenaar der patristiek en der evangeliënkritiek — die immers toch nooit geheel buiten de zoogenaamde uitwendige getuigen kan? — onschatbare diensten bewijzen. Zelfs achtte ik mij gerechtigd te besluiten: *Supernatural Religion* is een boek, dat voortaan ook in Nederland niemand ongestraft zal laten liggen, die voor het eerst of bij vernieuwing als theoloog het terrein der oudchristelijke letterkunde betreedt.

Voor Vol. III een gelijke belangstelling te vragen, komt mij onbescheiden voor. Ondanks de uitgebreide behandeling van de besproken onderwerpen, vormen dezen te weinig een wel afgerond geheel, dan dat het boek als ligger ten onzent dienst zou kunnen doen. Wie het daarvoor evenwel wenscht te gebruiken, vindt in een goed bewerkt register een welkomen wegwijzer. Overigens zal een goed gevormd modern theoloog in Duitschland of Nederland zich ter nauwernood hier en daar een nieuw gezichtspunt geopend of een treffende opmerking onder de aandacht gebracht zien. En de niet-moderne?.... kan, zoo het hem lust de Hoog- en de Nederduitsche theologische geschrifen van de laatste dertig jaren raadplegen. Daarna zal het derde deel van Supernatural Religion hem weinig verder brengen.

Dit is bij vernieuwing de verdienste van den ongenoemden auteur, dat hij zijn landgenooten bekend maakt met een belangrijk deel van het historisch kritisch onderzoek, waaraan de vrijzinnige theologen, met name in Duitschland en in Nederland, sedert de laatste tientallen jaren hun krachten hebben gewijd. Hij doet dat, sprekende als een volbloed Tübinger

uit de school van Baur, met de bedoeling om hen te overtuigen van de onredelijkheid en de onhoudbaarheid van het geloof aan een bovennatuurlijke openbaring.

Dat geloof steunt op het geloof aan wonderen. Maar wonderen zijn op zichzelf niet waarschijnlijk, en de evangeliën zijn afkomstig uit een tijd en geschreven door personen, die niet den minsten waarborg geven om de daarin opgenomen wonderverhalen voor geloofwaardig te doen doorgaan. Dat heeft de auteur in Vol. I en II breedvoerig betoogd.

Zijn wellicht de *Handelingen der Apostelen* meer bevoegd, aan het op zichzelf ongeloofwaardige geloofwaardigheid bij te zetten?

Het antwoord wordt gegeven door het historisch kritisch onderzoek naar de herkomst en de geschiedkundige waarde van dat bijbelboek. De auteur wijdt aan de behandeling daarvan de grootste helft van zijn Vol. III, niet minder dan 320 van de 568 bladzijden. Eerst staat hij stil bij de zoogenaamde uitwendige getuigen, die hem geen zeker spoor van het bestaan der Handelingen doen kennen, ouder dan het einde der tweede eeuw. Daarna toont hij aan, hoe wij hier het werk voor ons hebben van een onbekenden schrijver, die in geen geval een ooggetuige was van de verbazingwekkende wonderen, die hij verhaalt. In de derde plaats bespreekt hij, in vijf achtereenvolgende hoofdstukken, de geschiedkundige waarde van het boek. Hij acht het overbodig alle onderdeelen uitvoerig te behandelen en bepaalt zich tot een beschouwing van 1° het plan en de samenstelling van het werk; 2° de schildering van het oorspronkelijk Christendom; 3° het medegedeelde over den martelaar Stephanus; 4° de verhalen betreffende Philippus in Samarië, Petrus en Cornelius; 5° de bijzonderheden aangaande Paulus den apostel der heidenen. Uit alles blijkt zonneklaar, dat de schrijver der Handelingen, in geenen deele te vereenzelvigen is met den Lucas der kerkelijke overlevering en dat hij leefde langen tijd na dien waarin de medegedeelde wonderen zouden hebben plaats gehad. Zijn vrome verbeelding heeft een bovennatuurlijken krans gevlochten om de geschiedenis van de apostolische eeuw. Zij gaat uit van de onderstelling, dat wonderen, op zichzelf genomen, waarschijnlijk zijn. De redevoeringen, die hij verschillenden sprekers in den mond legt,

dragen allen denzelfden stempel en zijn van één schrijver afkomstig. De daarin uitgedrukte gevoelens stemmen niet overeen met wat wij van de onderscheiden sprekers weten. Vatten wij alle opgemerkte bijzonderheden samen, dan doet het geheele werk zich aan ons voor, niet als een onpartijdige uiteenzetting van feiten, maar als een verhaal van legenden, of als een schildering van de overlevering, ontworpen en gekleurd naar de bijzondere bedoelingen en vrome inzichten van den schrijver. Daarom kunnen de Handelingen der Apostelen, ter beoordeeling van hetgeen werkelijk is geschied, geen gewicht in de schaal leggen, noch de grondslagen eener bovennatuurlijke godsdienst bevestigen. Zij brengen integendeel, door hun overdadig en onoordeelkundig gebruik maken van het wonder, niet weinig bij, om alle wonderen te doen wantrouwen en een helderder licht te doen opgaan over hun oorsprong en verdicht karakter.

Hiermede is de auteur van Supernatural Religion genaderd aan Part II van zijn Vol. III, of Part V van zijn geheele werk: „the direct evidence for miracles." De brieven en de Openbaring zouden nu gehoord moeten worden als getuigen voor het bovennatuurlijke. Maar de zoogenaamde katholieke brieven, die aan de Hebreeën en de Openbaring leveren daarvoor weinig stof. Bovendien wordt hun bewijskracht door de pleitbezorgers van een bovennatuurlijke godsdienst veel geringer geacht dan die der overige nieuwtestamentische schriften. Boeken, die sedert eeuwen tot de antilegomena behooren, kunnen kwalijk dienst doen om te bewijzen, dat wonderen zijn geschied. De brief aan de Hebreeën is óf van Paulus, maar dan zet zijn getuigenis geen kracht bij aan hetgeen wij van dien apostel vernemen uit zijn ontwijfelbaar echte brieven; óf van een onbekenden schrijver, en in dat geval legt het werk geen gewicht in de schaal. Uit den eersten brief van Petrus zou men hoogstens een niet nader toegelichte verklaring aangaande des apostels geloof aan de opstanding van Jezus kunnen ontleenen. Redenen waarom het den auteur overbodig toeschijnt, bij de genoemde geschriften langer te verwijlen.

Evenmin acht hij het voor zijn doel noodig, alle zoogenaamde Paulinische brieven aan een streng onderzoek te onderwerpen. De vier ontwijfelbaar echte geven ons een volledig

getuigenis van Paulus aangaande de wonderen. Dit wordt dan ook uitvoerig en nauwkeurig in een zeventigtal bladzijden besproken.

De behandeling der bekende plaatsen Rom. 15:18, 19; 1 Kor. 12: 10, 28, 29; 2 Kor. 12:12 en Gal. 3:5, die ons Paulus moeten doen kennen als een getuige voor de werkelijkheid van wonderen in het algemeen, geeft onzen auteur aanleiding tot het achtereenvolgens bespreken van de echtheid der twee laatste hoofdstukken van Paulus' brief aan de Romeinen; van de genadegaven in het algemeen en van de glossolalie in het bijzonder; het laatste in verband met het pinksterverhaal der Handelingen. De slotsom waartoe hij komt, is dat Paulus ongetwijfeld geloofde aan de echtheid en aan den bovennatuurlijken oorsprong der goddelijke genadegaven, evenzeer als aan de werkelijkheid zijner visioenen en openbaringen; maar dat toch niets ons noopt, in zijn verklaringen een bewijs te zien, dat in de apostolische eeuw wonderen hebben plaats gehad.

Eindelijk stelt de auteur, in Part III van Vol. III, de hoofddogma's van het geloof aan een bovennatuurlijke godsdienst aan de orde, nl. de opstanding en de hemelvaart. Wat de evangeliën en wat Paulus dienaangaande mededeelen, wordt in het breede besproken. De onderscheiden getuigen worden met groot geduld en onverstoorbaren ernst aangehoord, hun verklaringen gewogen en .... te licht bevonden voor de rechtbank van het onbevooroordeeld historisch kritisch onderzoek. De berichten der evangeliën zijn met elkander in strijd en dragen de kenmerken van een niet te vertrouwen overlevering. IJdel zijn alle pogingen der apologeten om een en ander te bemantelen. De inhoud, zoo min als de herkomst der evangeliën, kan aan deze geschriften het recht verzekeren om het op zichzelf ongeloofwaardige geloofwaardig te doen schijnen. Paulus geloofde ongetwijfeld dat hij Jezus, eenige jaren na diens dood, heeft gezien. Hij verklaart, „ontvangen te hebben," dat ook anderen hetzelfde geluk hebben gesmaakt; maar hij schenkt ons niet de minste inlichtingen omtrent de personen, die het hem zouden hebben medegedeeld, noch aangaande de gronden waarop hij zich van de juistheid hunner verhalen heeft overtuigd. Evenzeer zwijgt hij over de bijzonderheden

van het hem ten deel gevallen visioen. Het geheele bewijs voor de opstanding komt ten slotte neer op het niet nader omschreven geloof van enkele personen, en nog wel in een bij uitstek wondergeloovige eeuw, dat zij Jezus, na zijn dood en begrafenis, in leven hebben gezien. Zulk een geloof heeft voor ons geen waarde. Te zeggen, dat het ontstaan der Christelijke kerk een onverklaarbaar feit is, tenzij men de werkelijkheid der opstanding aanneme, is het geloof daaraan bij Jezus' vrienden voorbijzien. Maar hoe dan het ontstaan van dat geloof te verklaren, indien het niet de vrucht was van het inderdaad lichamelijk verrijzen des meesters uit het graf? Niet uit de onderstelling, dat Jezus slechts schijndood was, toen men hem nam van het kruis en weglegde in het graf. De discipelen van Jezus, ook Paulus, zullen in visionairen toestand hebben gemeend, dat zij Jezus zagen. Die meening, aan welker juistheid zij niet twijfelden, gevoegd bij het ontwakend geloof aan de messiaswaardigheid van den gekruisigde, verhief voor hen van zelf boven allen twijfel de voorstelling, dat Jezus, na gestorven te zijn, was opgestaan uit de dooden en nu leefde in heerlijkheid bij God in den hemel.

Met de duidelijke uiteenzetting van een en ander, waarbij inzonderheid de aandacht verdient wat ter verklaring van het geloof der Christenen aan Jezus' opstanding en hemelvaart wordt in het midden gebracht, heeft de auteur het einde van zijn taak bereikt. Aan taai geduld heeft het hem niet ontbroken, noch aan den noodigen ernst, noch aan de onmisbare kennis. Soms schijnt ons zijn geduld te Engelsch en zouden wij zijn betoog wat beknopter wenschen. Ik denk o. a. aan de taalkundige studiën en vergelijkingen, waartoe zijn behandeling van de Handelingen der Apostelen aanleiding gaf. Doch wij mogen niet vergeten, al nemen wij met belangstelling kennis van zijn arbeid en al pogen wij er ook ons voordeel mede te doen, dat hij in de eerste plaats schreef voor zijn landgenooten en wel voor diegenen onder hen, die nog „geworteld en gegrond" zijn in het supranaturalisme, zelfs daar, en daar niet het minst, waar zij optreden als beoefenaars der uitlegkunde van het N. T., der kritiek en der geschiedenis van het oorspronkelijk Christendom en de bronnen, waaruit

wij het kunnen leeren kennen. Daarom willen wij er hem ook geen verwijt van maken, dat hij soms geen rekening houdt met den inhoud van belangwekkende geschriften, waar wij dit zouden verwachten, hoewel hij ze, door veelvuldige aanhalingen, toch toont te kennen. Ik denk b.v. aan Straatman's Paulus. De door dezen geleerde voorgedragen en van de bekende Tübingsche afwijkende gevoelens, zijn door onzen auteur niet of nagenoeg niet aangestipt, wat, bij 's mans groote uitvoerigheid, eenige bevreemding wekt. Minder vreemd is het voorbijgaan van de bezwaren, ten onzent voor eenige jaren geldend gemaakt, en bestreden, tegen de echtheid van de eerste verzen van 1 Kor. 15, want Straatman's studiën over de Korintherbrieven schijnen onzen auteur niet bekend te zijn, evenmin als wijlen de Godgeleerde Bijdragen.

Doch laat ons niet klagen over leemten, waar wij eer te veel dan te weinig hebben ontvangen, en Nederlandsche theologen, in dit opzicht waarlijk niet verwend, over het geheel genomen geen recht hebben te mompelen van veronachtzaming hunner werken. Zelden zag ik in een boek uit den vreemde zooveel namen van vaderlandsche geleerden en hun pennevruchten met eere vermeld. De auteur leest Hollandsch en verstaat wat wij in die taal schrijven. Meende ik het laatste voor twee jaar eenigszins in twijfel te moeten trekken, spoedig daarop, en nu bij vernieuwing, is mij het tegendeel duidelijk gebleken.

Wat overigens ons oordeel over ondergeschikte punten betreft; een boek als Supernatural Religion mag niet worden beoordeeld naar onze meer of minder volkomen instemming met de behandeling van deze of die bijzonderheid; noch naar enkele meer of minder duidelijk aan te wijzen vlekjes of gebreken. Het geheel is een geweldige stormram, waaronder het geloof aan een bovennatuurlijke godsdienst bij de Britten dreigt vermorzeld te worden, tenzij het gevaarte te log blijkt in zijn bewegingen en de vrienden van het behoud de verpletterende slagen weten te ontduiken door zich te verstoppen, bij zijn voortgang in den lande, uit de magazijnen van Longmans, Green and C°. naar de boekenkasten der koopers. Intusschen heeft de schrijver zich een kostelijk monument gesticht van zijn wetenschappelijken zin, van zijn uitgebreide kennis en van

zijn groote belezenheid. Moge hij zooveel voldoening van zijn arbeid hebben, dat hij nog eens, zonder schroom, het masker der naamloosheid kan afleggen.

Zierikzee, Juli 1877. W. C. VAN MANEN.

System der Praktischen Theologie. Paragraphen für Academische Vorlesungen von CARL ADOLF GERHARD VON ZEZSCHWITZ, Ord. Professor und Universitätsprediger zu Erlangen. Zweite Abtheilung. Leipz. 1876. J. C. Hinrich'sche Buchhandlung.

Men herinnert zich misschien, dat ik ten vorigen jare van de *Erste Abtheilung* van dit *System* in dit Tijdschrift (Jaarg. X, bl. 577—582) eenig verslag gegeven heb. Nu van de *Zweite Abtheilung*, die S. 153—472 bevat, weder een „Freiexemplar" bij de Redactie ontvangen is, vordert de billijkheid, dat ik ook dit breeder gedeelte hier aankondig. Het zij mij echter vergund, dit te doen met de minst mogelijke uitvoerigheid! Van onze lezers kan ik niet onderstellen, dat hun door mijn verslag bijzondere belangstelling is ingeboezemd in een godgeleerd werk, hetwelk, hoe groote geleerdheid het ook vertoonen moge, niet bestemd is, om in ons vaderland opgang te maken. Zoomin onze rechtzinnige godgeleerden als onze Luthersche broeders kunnen er sympathie voor gevoelen; de eersten niet, omdat hun het streng Luthersch standpunt, hier gehuldigd, moet tegenstaan, de laatsten evenmin, omdat zij, ofschoon aan hun kerkgenootschap gehecht, zulk een Lutheranisme toch niet willen. Metterdaad is hier de „Rechtgläubigkeit", die te Erlangen heerscht, zóózeer op de spits gedreven,

dat ons Protestantsch bewustzijn er smartelijk door wordt aangedaan en de katholiseerende strekking, die er onmiskenbaar in doorstraalt, bij ons weerzin en walging verwekt. Wat moet er worden van de Luthersche kerk in Beieren, die tegen de Roomsch-Katholieke overstaat, indien de beginselen, hier beleden, de denkbeelden, hier ontwikkeld, de richting, hier aangeprezen, dáár door de jongere geestelijkheid algemeen gevolgd en in practijk gebracht worden? Alles lost zich op in kerkelijke vormen, in „Cultus und Communion", en er treedt daaruit „ein Pfaffenthum" te voorschijn, hetwelk onze eeuw niet verdragen kan. Men behoeft, voorwaar! geen modern Theoloog te zijn, om zich teruggestooten te gevoelen door eene „Wesens- und Naturlehre der Praktischen Theologie", zooals hier tot leiddraad van het Akademisch onderwijs wordt aangeboden. Bovendien, welk een omvang moet dat onderwijs verkrijgen, als de leiddraad, hier gegeven, reeds zóó uitgebreid is, dat op de 472 bladzijden nog misschien evenzoovele volgen moeten! Om de aanstaande Evangeliebedienaren voor te bereiden op de praktijk des kerkelijken levens, zou daartoe zóó groote omslag vereischt worden? Mijne ondervinding heeft mij het tegendeel geleerd. Bij zooveel als zij behoeven, om wèltoegerust op te treden, moet alle noodelooze ballast vermeden worden. Hunne zelfstandigheid lijdt daaronder. Maar het schijnt er hier ook niet op toegelegd, om hen tot zelfstandige Evangeliepredikers te vormen. „Cultusdiener" moeten zij worden. Noch van eigenlijk gezegde Katechetiek, noch van Homiletiek wordt hier tot dusverre met een enkel woord gerept, en ik ben niet zonder zorg, dat hetgeen daarover misschien nog volgen zal, niet zeer veel zal te beduiden hebben. Overal staat hier de Kerk en de Cultus op den voorgrond, en het is duidelijk, dat in het wezen der zaak alleen de Luthersche Kerk in den meest gestrengen vorm genade vindt in de oogen des Heeren v. Zezschwitz. Zij is bij uitnemendheid *de Kerk*.

Of hier dan niets goeds en bruikbaars wordt aangetroffen? Het ware onbillijk, dit te ontkennen. Maar het goede en bruikbare komt hier in zóó abstracte gedaante voor, dat het voor onze practische mannen volkomen ongenietbaar is, en is zoozeer vermengd met heterogeene bestanddeelen, dat het niet dan met moeite daaruit wordt te voorschijn gebracht.

Na de *Principienlehre*, waarvan ik vroeger den inhoud heb opgegeven, handelt het „Zweiter Haupttheil" over *Keryktik* als Missionslehre, over *Katechetik* als Katechumenatslehre, en over *Cultuslehre*, waarin, naar gedane opgave, de *Homiletik*, de *Poimenik* en de *Kybernetik*, ofschoon hier nog buiten behandeling gebleven, later hare plaats zullen vinden. De onevenredigheid dezer indeeling valt in het oog, als ik doe opmerken, dat A. op bl. 153, B. op bl. 178 en C. op bl. 246 begint, zonder op bl. 472 nog geeindigd te zijn.

Met zekere voorliefde zette ik mij, om hetgeen hier, onder den naam van *Keryktik*, als Missionslehre voorkomt, te leeren kennen; doch hoe werd ik teleurgesteld! De „Missionsthätigkeit" wordt hier afgeleid „aus der Idee des reinen Gegensatzes von Kirche und Nichtkirche", d. i. „aus der umfassenden Weltmission der ersteren, wie aus der Heilsbedürftigkeit der letzteren". Zij mag geene Propaganda zijn in den zin der Roomsche Kerk, wie het slechts om de massa's te doen is, en daarom is de naam *Halieutik* ook voor haar minder gepast. Zoowel op het uitdrukkelijk „Missionsbefehl Christi" (Matth. 28 : 19, vgl. Marc. 16 : 15), mits geplaatst in het volle licht der „Offenbarung seines himmlichen Königthumes", wordt hier nadruk gelegd, als vooral op de „ebenso ausdrücklich „bezeugte Vorbedingung für das endliche Erscheinen dieser „Herrschaft in Herrlichkeit" (Matth. 24 : 14). Maar het is niet de Kerk als zoodanig, die tot zendingswerkzaamheid geroepen wordt. Deze is veeleer de taak der „Jüngerschaft Christi" en in zoover „die allgemeinste und unmittelbare Lebensbethätigung der Kirche", geene „Function des Kirchenregiments", zooals Nitzsch wil. Elk christen is hiertoe bevoegd, en in zendingsvereenigingen zijn alle leden zonder onderscheid, om het even of zij „Kleriker und Kirchenregimentsmänner oder „Laien sind, gleichberechtigte Glieder". De zendelingen zijn enkel evangelisten, geene „Cultusdiener", en zij behoeven geene ordening, hoe ook genaamd; want de zending heeft haar doel bereikt, „wo eine zu selbstständigen Cultleben gereifte Gemeinde gesammelt ist". De vorm van hun Kerugma is „die „Massen- und Wanderpredigt", waarbij het genoeg is, in overeenstemming met Matth. 24 : 14, dat zij slechts de bewustheid met zich omdragen, de getuigenis des Evangelies onder

het volk, dat zij bezoeken, duidelijk-verstaanbaar verkondigd te hebben. Het is niet te doen, om gansche volken te christianiseeren, maar enkel om daaruit hen toe te brengen, die aan de noodiging gehoor geven. Zoodra zulken er zijn, „löst „sich die katechetische Thätigkeit", die eene zuiver kerkelijke is, „mit der wesentlich vollendeten missionarischen ab". Zoodra de doop bediend is, treedt de Kerk op. De zendeling heeft geene theologische vorming van noode, ofschoon doelmatig ingerichte „Missionsseminare als ein wesentliches Be„dürfniss bezeichnet werden müssen". Overigens geene zendingswerkzaamheid, die als zoodanig „confessionslos" ware! Hiermede heb ik het voornaamste genoemd, wat over dit belangrijk onderwerp hier voorkomt. Niets over de geschiedenis der zending, noch over de reeds door haar verkregen uitkomsten, noch over de lessen der ervaring, door eene welhaast honderdjarige practijk aan de hand gedaan! Alles veeleer a priori geconstrueerd en met het eenmaal aangenomen kerkbegrip in overeenstemming gebracht. Geen wonder, voorwaar! dat er, bij eene zóó gebrekkige opvatting van het zendingswerk, geen sprake zijn kan van de gewenschte beschaving der heidenvolken door middel van het Christendom, noch van hetgeen er, in verband met de Evangelieprediking, geschieden moet, om de aanvankelijk toegebrachten op te voeden, opdat het Christendom wortele in het volksleven en duurzame vruchten drage. Ik zwijg nu van het schromelijk misbruik, hier van Matth. 24: 14 gemaakt, maar vraag met vrijmoedigheid, welk redelijk denkbeeld te hechten zij aan „die Massen- oder Wan„derpredigt", waarmede de zendeling zich enkel heeft bezig te houden, om zich terug te trekken, zoodra de doop bediend is, en plaats te maken voor „die katechetische Thätigkeit „der Cultusdiener"? Zie, dit wordt er van eene bloot theoretische behandeling der zaak, waarbij, onder den invloed van dogmatische bevangenheid, de practijk des levens en de lessen der ervaring jammerlijk verwaarloosd worden. Geen student wordt langs dien weg voor de heilige zendingszaak gewonnen, noch met dien ijver vervuld, die hem als Evangeliedienaar daarvoor vervullen moet.

Veel meer nog heb ik aan te merken op hetgeen, onder den naam van *Katechetik*, hier voorkomt als „Katechume-

„natslehre". Onder Katechumenaat wordt hier verstaan „die „kirchliche Erziehung". Met den doop vangt aan „ein rein „in Gabenform gesetzes geistliches Personleben, das zu ent- „wickelter Reife für das Gemeinschaftsleben zu führen ist, „innerhalb dessen es naturartig empfangen, resp. keimmässig „central erzeugt wurde". Dit embryonische leven moet verpleegd en gevoed worden. Is alzoo de doop „die substantielle „Basis des Katechumenats", dan moet ook het onderricht, hetwelk daarop voorbereidt of, in geval van kinderdoop, daarop volgt, als „Taufunterricht" worden opgevat. Het is hier te doen „um die persönliche Durchführung eines durch die Auf- „gabe begründeten Lebensverhältnisses". Zoo alleen kan het doopverbond getrouw gehouden worden. Wel moet elke voorstelling „schlechthin magischer Wirkung eines Gnadenmittels" als onevangelisch worden afgewezen; maar 's menschen geest is „nach creatürlicher Bestimmung" er op aangelegd, om met Gods Geest vervuld te worden, en „dem instinctiven Heils- „verlangen der Menschennatur als solcher ist kein geringeres „Maass zuzuschreiben, als die Sehnsucht nach Erlösung', welche „Paulus selbst der unvernünftigen Creatur zuerkennt (Rom. „8. 19 ff.)". Daarin is, volgens Luther, het recht gegrond, om den doop aan kinderen te bedienen. Deze kinderdoop nu vordert „ein christliches Haus- und Schulkatechumenat als „Vorstufe" van het meer bepaald kerkelijk Katechumenaat, hetwelk uitloopt op de „Confirmation". Ik zal nu de aandacht niet vestigen op hetgeen daarover verder voorkomt, als niet slechts de „Geschichte der Praxis kirchlicher Erziehung", maar ook „die organische Durchführung dieser Erziehung" tot in bijzonderheden beschreven wordt, waarbij, zonderling genoeg, de katecheet sterk naar den achtergrond treedt. Maar ik behoef slechts op te geven, welke eene „Taufliturgie" hier, in algemeene omtrekken, als resultaat der voorafgegane onderzoekingen, wordt vastgesteld. „I. *Einleitungsact:* Begrüssung, „Belehrung über das allgemeine Wesen der Taufe; Gebet um „Annahme des Täuflings; Kreuzeszeichnung mit entsprechendem „Votum. II. *Mittler Act:* Evangelium von der Kindersegnung; „Zusprache des V. U. unter begleitender Handauflegung. III. „*Hauptact:* 1) Ermahnung an die Pathen; die Tauffragen als „a) Absagung, b) Glaubensbekenntniss, c) Taufbegehr. 2) Die

„Einsetzungsworte und der Taufvollzug mit Namennennung „und Votum postbaptismale. IV. *Schlussact*: Darstellung und „Ermahnung an die Gemeinde; Danksagung; Segen". Evenzeer tot in bijzonderheden bepaald is hier, hetgeen er bij de plechtige „Confirmation" behoort te geschieden, waarbij zelfs „die „Aufforderung" voorkomt „zur Ablegung der Beichte mit „Absolution, deren beiden Formularen die Beziehung auf das „ganze Jugendleben einzufügen ist".

Zal ik nog verder gaan en ook uit de „Cultuslehre", die verreweg het uitvoerigst behandeld is, iets mededeelen? Maar het is overbodig, dunkt mij. Reeds is duidelijk genoeg zoowel het standpunt als de strekking dezer Praktische Godgeleerdheid, die zoo gestreng formalistisch en zoo weinig practisch is, aan het licht getreden. En mocht iemand meenen, dat mijn ongunstig oordeel daarover niet is vrij te pleiten van partijdigheid, ik weet hiertegenover niet beter te doen dan mij, ten slotte, te beroepen op hetgeen een geestverwant van v. Zezschwitz onlangs over zijnen arbeid gezegd heeft.

Het is Dr. Th. Harnack, Hoogleeraar te Dorpat, dien ik bedoel. Hij heeft juist thans in het licht gegeven het *eerste* en *tweede* Deel zijner *Einleitung und Grundlegung der Praktischen Theologie*, te zamen uitmakende niet minder dan 635 bladzijden en nader aangeduid als *Theorie und Geschichte des Cultus*. Ik vermoed, dat daarop nog wel een *derde* en *vierde* Deel volgen zal, en heb slechts de twee *Haupttheile* van zijn *System* te noemen, om te doen zien, dat wij hier met een soortgelijken arbeid te doen hebben. Zijn *erster, constitutiver Haupttheil* handelt „von der *Idee* der sich selbst erbauender Kirche oder „von der Kirche nach ihrer heilsökonomischen Natur und „Bedeutung; von ihr nach ihrer *weltgeschichtlichen* Entwicklung „und gegenwärtigen Erscheinung; von ihrer Selbsterbauung „selbst nach den Grundlagen und Grundbedingungen derselben". Men ziet, dit gaat ongeveer denzelfden weg op, dien v. Z. bewandelt: de Kerk vóórop, en deze meerendeels a priori geconstrueerd. Het tweede, *constructiver Haupttheil* handelt dan „von den Lebensthätigkeiten der sich selbst erbauenden Kir„che, oder vom *Kirchendienst*, d. h. 1. von der Selbsterbau„ung der Kirche als *Heilsgemeinde* in der Welt, behufs ihres „innern Wachsthums, durch *Cultus* und *Seelsorge*; 2. von der

„Selbsterbauung der Kirche als *Heilsanstalt* für die Welt, be-
„hufs ihres äusseren Wachsthums, durch *Mission* und *Kate-*
„*chese;* und 3. von der Selbsterbauung der Kirche als eines
„*irdisch organisirten Verbandes*, sowol behufs der geordneten
„Verfassung und Verwaltung, als auch des Schutzes ihrer bei-
„den, zuerst genannten Lebensthätigkeiten, oder von dem
„*Kirchenregiment*". Ik kan, voor zoover ik met dit boek kennis gemaakt heb, daarover evenmin gunstig oordeelen en vind, evenals bij v. Z., o. a. de Homiletiek jammerlijk teruggezet en meer dan stiefmoederlijk behandeld. S. 428 wordt de verkondiging des Woords enkel beschouwd als eene sacramenteele handeling, vooral omdat de preek zich tegen het einde verheft „zur Segnung, *theils* in der Absolution im engeren „Sinne, *theils* in der Benediction". En dát onder Protestanten, die de beginselen der Hervorming zijn toegedaan, die tot stand gekomen is enkel door de macht des Woords! Niets is er, waarin de katholiseerende richting der strenge Lutheranen in Duitschland, evenals der Ritualisten in Engeland, meer uitkomt dan in de onverantwoordelijke verwaarloozing der prediking. Laat ons op onze hoede zijn, dat onder ons niet iets dergelijks te voorschijn trede! Ons Protestantisme staat daarmede op het spel. Tegenover Rome moet juist het vrije woord ons staande houden en redden. Met onze liturgie kunnen wij den wedstrijd niet volhouden, en wij moeten dat ook niet willen.

Desniettemin, al reikt HARNACK aan v. Z. de broederhand, hij is toch van oordeel, wat de dispositie betreft, dat de Erlanger Godgeleerde „die Kirche zu sehr idealisirt und dadurch „zum Theil in Widerspruch mit sich selbst kommt, indem „er die hier gegebene Ordnung umkehrt und mit dem Thä-„tigkeiten beginnt, in denen sich die Kirche als *Heilsanstalt* „erweist" (S. 54). Meer beduidt het advies, door hem gegeven over het boek van v. Z. in 't algemeen. Hij zegt S. 48: „Während die ältere Behandlung unserer Disciplin der Gefahr „der rein praktischen Technik unterlag, is die Arbeit der Ge-„genwart, auch die treffliche von v. ZEZSCHWITZ, von der „entgegengesetzten bedroht, sich in Systematik zu verlieren, „weil sie theils den Unterschied von theoretischer und prak-„tischer Theologie ganz, und den andern von biblischer und „historischer fast ganz verwischt, theils die Ethik willkürlich

„auf das individuelle Handeln beschränkt, theils endlich die „Kunstlehre nur *gesondert* von der praktischen Theologie be„handelt und sie dadurch, nach Art von PLANCK, eigentlich „aus dem System ausschliesst. Diess hängt aber damit zusam„men, dass nicht streng genug zwischen dem Ambt und dem „einzelnen Träger desselben unterschieden wird, und dass in „Folge dessen die praktische Theologie, sofern sie Kunstlehre „ist, nur die Bedeutung haben kann, den Einzelnen zu dieser „Thätigkeit auszurüsten. Das Ambt selbst geht dabei in die „Kirche unter." Van de drie bezwaren, hier geopperd, komt mij het eerste verreweg het gewichtigste voor. Wat aan dit verschoonend oordeel van een gelijkgezinden ambtgenoot overigens nog zou moeten toegevoegd worden, behoef ik, na het gezegde, hier wel niet te herhalen. Sapienti sat.

Leiden, Juli 1877. J. J. PRINS.

LITERATUUR.

Dr. Carl Schlau. *Die Acten des Paulus und der Thecla und die ältere Thecla-Legende.* Ein Beitrag zur christlichen Literaturgeschichte. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung. 1877. — In de 92 bladzijden van deze monographie is heel wat studie weggelegd. Het onderwerp is voor hen, die zich met de oudkerkelijke literatuur bezighouden, niet onbekend, maar het had toch nog geen afzonderlijke behandeling gevonden. De *Acta Pauli et Theclae* zijn het eerst door Grabe in zijn Spicilegium SS. Patrum in 1698 uitgegeven, en nu onder aller bereik gebracht door Tischendorf in zijne Acta apostolorum apocrypha van 1851. Tischendorf en Wright, de uitgever van een syrischen tekst van de apocryphe Acta apostolorum hebben een begin gemaakt van een critische behandeling van den tekst. Maar het groot aantal handschriften en het verschil van recensies van het stuk laat te dien opzichte nog veel te doen over. Het is de vraag of het document de moeite verbonden aan het bewerken van een volledigen apparatus criticus waard zou zijn. Wat wezenlijk waarde heeft voor de geschiedenis is een

onderzoek naar den tijd van ontstaan en het karakter dezer Acta, waardoor men hun de wettige plaats in de verwante literatuur kan aanwijzen. Daarvoor heeft Dr. Carl Schlau zich verdienstelijk gemaakt. Zijn zuiver wetenschappelijk onderzoek, waarin zorgvuldig alle bijzonderheden zijn opgenomen, heeft hem geleid tot een resultaat, dat, indien het op den duur blijkt steek te houden, niet zonder belang is voor de geschiedenis van de 2de eeuw. Er worden daardoor wel geen treffende nieuwe gezichtspunten geopend, maar het heeft toch altijd waarde, wanneer men weder een nieuwe getuigenis vindt van eene der verschillende richtingen, die tot de vaststelling van het Katholicisme hebben medegewerkt.

De Heilige Thecla is de eerste martelares voor den ongehuwden staat. Of zij eenmaal tot de geschiedenis heeft behoord, dan of zij nooit anders dan in de legende heeft geleefd, is moeielijk uit te maken. Maar als zij werkelijk had bestaan, dan zou de overlevering niet gedoogen haar elders te zoeken dan in Paulinische kringen. Paulus is het, die volgens deze Acta, haar brengt tot het Christendom. Om hem te volgen verlaat zij haar verloofde en waagt zij zich aan het martelaarschap. Maar voor de onbesmette maagd leggen de wilde dieren hun natuurlijken aard af en zij komt uit het amphitheater niet alleen ongedeerd, maar bovendien op geheel buitengewone wijze door zich zelve gedoopt. Op het oogenblik dat zij meent door de dieren te zullen worden aangevallen, werpt zij zich in een kuil vol water met den uitroep: In den naam van Jezus Christus doop ik mij op den laatsten dag". Dat is haar doop, dien Paulus niet noodig acht te herhalen, als hij haar later laat gaan met het bevel om het woord Gods te prediken. Die opdracht vormt de tweede hoofdtrek in haar beeld: de martelares voor de maagdelijke reinheid is tevens de vrouw aan wie de Apostel het leerambt heeft toevertrouwd.

Voor de bepaling van den tijd van oorsprong der Acta hangt zeer veel af van eenige woorden van Tertullianus, die in de geschiedenis der N. Testamentische literatuur voor een ander doel menigmaal worden aangehaald. In zijn „de baptismo" C. 17 zegt hij: Quodsi qui Pauli perperam scripta legunt, exemplum Theclae ad licentiam mulierum docendi tingendique defendnnt, sciant in Asia presbyterum, qui eam scripturam con-

struxit, quasi titulo Pauli de suo cumulans, convictum atque confessum id se amore Pauli fecisse, loco decessisse." Wanneer Tertullianus met deze „scriptura" onze Acta Pauli et Theclae bedoelt, dan moeten zij nog in de tweede helft van de tweede eeuw ontstaan zijn. Dat dit werkelijk het geval is tracht Dr. Schlau te bewijzen uit de overeenkomst van hetgeen Tertullianus hier zegt met den inhoud der Acta. Aan dit getuigenis van Tertullianus sluit zich dan dat van Hieronymus aan, die de Acta onder de apocryphe geschriften brengt. Hij kent ze onder den naam van περίοδοι, maar hij verklaart zelf dat hij hetzelfde geschrift bedoelt als Tertullianus en hetgeen hij van den inhoud zegt is wel overeen te brengen met den inhoud onzer Acta. Wij kunnen al de bijzonderheden van het critisch onderzoek, door den Schrijver eerst voor het Westen daarna voor het Oosten ingesteld, hier niet verder nagaan. Het resultaat is, dat de Acta in het Oosten veel meer geloof hebben gevonden dan in het Westen, waar zij reeds door het Decretum Gelasii onder de „ab haereticis sive schismaticis conscripta vel praedicata" gerekend worden.

Op de critische geschiedenis der Acta laat de schrijver volgen een critische geschiedenis der Thecla-legende in de oude kerk. Die geschiedenis kan reeds beginnen met het einde der 3de eeuw of althans het begin der 4de, en van dien tijd af ziet men de vereering der H. Thecla gedurig toenemen. De verklaring daarvan geeft onze schrijver in de volgende woorden „Vragen wij, waarom Thecla tot dit hooge aanzien in de kerk gekomen is, dan zou ik als grond daarvoor noemen, haar eigen doop en haar leerambt. Uit deze omstandigheid, toch ontstond er voor de kerk een dilemma. Of zij moest het geschrift, dat aldus over Thecla handelde, verwerpen, zooals aanvankelijk in Klein-Azie gebeurd was en zooals ook Tertullianus gedaan had, — óf, om niet een ongewenscht antecedent te hebben en niet met hare eigene beginselen ten opzichte der kerkelijke rechten van de vrouwen in tegenspraak te komen, moest Thecla op eene hoogte worden gesteld, die geene andere vrouw behalve de moeder van Jezus en Mirjam, de zuster van Aaron, kon bereiken; zij werd, zooals reeds door Gregorius van Nazianz en Epiphanius gedaan was, met Johannes den Dooper, de Apostelen en hunne leerlingen gelijk gesteld

en verwierf daarmee een voorrecht, waarop geen andere vrouw aanspraak kon maken. Zoo kwam het, dat die stellingen van het doop- en leerambt van Thecla, die wel geschikt waren om het gansche boek met zijn heldin in discrediet te brengen en ze werkelijk ook in sommige tijden bij sommige schrijvers in discrediet hebben gebracht, — zich omzetten in bewijzen voor de buitengewone waardigheid der martelares en in aanleidingen om haar boven het gewone martelaarskoor te verheffen. Zonderling spel der geschiedenis!"

Een belangrijk gedeelte van het onderzoek van den schrijver is nog te vinden in het derde hoofdstuk, waarin hij aanwijst in welke verhouding Paulus in de Acta staat tot het Gnosticisme, dat daar vertegenwoordigd wordt door de twee figuren van Demas en Hermogenes, — en waarin hij uitvoerig het theologisch standpunt van den auteur der Acta beschrijft. De resultaten, waartoe hij hier komt, leiden dan in de laatste plaats tot het bepalen van tijd en plaats van oorsprong en van het doel van het geschrift. Daarbij wordt bijzonder gelet op de betrekking van de Acta in het N. T., waartoe aanleiding bestond in het groot getal woorden uit het N. T., ook uit de jongere boeken, die in de Acta voorkomen. Het eindresultaat is, dat het geschrift afkomstig moet zijn uit het einde der tweede eeuw, van de hand van een Klein-Aziatisch presbyter, die daarmede niet alleen Thecla maar ook Paulus, zegge een Paulus, die nog maar weinig op den grooten heidenapostel gelijkt, heeft willen verheerlijken.

Het ontbreekt mij aan ruimte om de bijzonderheden van dit laatste gedeelte van het onderzoek eenigszins volledig te vermelden. Zij zijn anders belangrijk genoeg. Het weinige wat ik kon mededeelen moge voldoende zijn om de aandacht onzer historici op het knappe en degelijke geschrift van Dr. Schlau te vestigen. Voor de kerkgeschiedenis en de inleidingswetenschap zijn hier belangrijke data te vinden, voor wier bekendmaking wij den auteur dank verschuldigd zijn en ook dank weten aan die Hinrichs'sche Buchhandlung, die in den lateren tijd onze theologische literatuur met zooveel goede boeken heeft verrijkt.

L. W. E. RAUWENHOFF.

BIJDRAGEN TOT DE CRITIEK VAN PENTATEUCH EN JOZUA. [1])

III. De uitzending der verspieders. [2])

De strijd over de onderlinge verhouding en inzonderheid over den betrekkelijken ouderdom der profetische en der priesterlijke bestanddeelen van Pentateuch en Jozua duurt nog altijd voort. Wel wint het gevoelen van K. H. Graf nu ook in Duitschland veld, maar ook de prioriteit van de zoogenaamde „Grundschrift" vindt nog hare verdedigers. Voor een deel moge dit te verklaren zijn uit de macht der traditie, voor een ander deel moet het toch ook in de teksten zijn grond hebben. Indien deze overal even duidelijk en ondubbelzinnig den lateren oorsprong der priesterlijke stukken in het licht stelden, hoe zou dan — om slechts dezen éénen te noemen — een man als Nöldeke ze nog steeds vóór *Deuteronomium* kunnen plaatsen? Werkelijk zijn er pericopen, die ons in verwarring zouden kunnen brengen, omdat ze, bij den eersten oogopslag, getuigenis schijnen af te leggen voor de traditioneele opvatting, die wij toch om overwegende redenen hebben prijsgegeven. Het

---

1) Verg. hierboven, bl. 465—496.

2) Eerst nadat deze bijdrage geheel was afgewerkt, heb ik de verhandeling van Oort over hetzelfde onderwerp, *Theol. Tijdschr.* III: 256—266, opnieuw ter hand genomen en vergeleken. Zijn onderzoek volgt eene andere richting dan het mijne; ten opzichte van deze en gene bijzonderheid verschillen wij van elkaar; doch ten aanzien van bijna alle hoofdpunten — den tekst van *Deut.* I: 39; *Joz.* XIV: 6 en den jongeren oorsprong van *Num.* XXXII: 6—15 — blijkt hij mij vóór te zijn geweest. Toch houd ik mijn opstel niet terug, want hetgeen hij even aanstipt, is door mij breeder uitgewerkt, met bewijzen gestaafd en soms ook wat nader bepaald. Wellicht gelukt het mij, de bedenkingen op te ruimen, die de aanneming van zijn resultaat hebben in den weg gestaan.

behoeft geen betoog, dat op hen, die den stand der quaestie zoo beschrijven, die hier m. a. w. niets meer zien dan schijn, de verplichting rust om deze hunne overtuiging te staven. Op het terrein van die pericopen, waarin de tegenpartij haren steun zoekt, zal de strijd moeten worden beslecht.

Men maakt uit deze inleiding terecht op, dat ik de berichten over de uitzending der verspieders naar Kanaän in die categorie opneem. Herhaaldelijk komt, gelijk bekend is, dat feit ter sprake. Allereerst in *Num.* XIII en XIV; dan, met een enkel woord, aan het slot van het bericht over de tweede volkstelling, *Num.* XXVI: 64, 65, en, meer uitvoerig, in de toespraak van Mozes tot de stammen Ruben en Gad, die zich in het Overjordaansche willen vestigen, *Num* XXXII: 6—15; vervolgens in de afscheidsrede van Mozes tot geheel Israël, *Deut.* I: 19—46 [1]); eindelijk in den mond van Kaleb, wanneer deze aandringt op de vervulling der belofte, hem door Mozes gedaan, *Joz.* XIV: 6—15. Geheel op zich zelven beschouwd, is deze overvloed van berichten over dezelfde zaak voor de critiek eene buitenkans: indien ergens, dan moet zij hier door vergelijking tot bepaalde uitkomsten kunnen geraken.

Ten aanzien van *Num.* XIII, XIV is nu reeds, zoo al geene eenstemmigheid, dan toch zeer groote overeenstemming verkregen. Vrij algemeen wordt erkend, dat in die hoofdstukken althans twee verhalen tot één geheel verbonden zijn. Het ééne — waartoe stellig behooren H. XIII: 17*b*—20, 22—24, 27—31; XIV: 11-25 — neemt alleen Caleb (en niet Jozua) onder de verspieders op; laat hen alleen het zuidelijke deel van Kanaän, tot de vallei Eshcôl toe, onderzoeken en van hunne bevinding aan Mozes (en niet óók aan Aäron) verslag geven. Het tweede verhaal — waartoe zonder twijfel moeten worden gebracht H. XIII: 1—17*a*, 21, 25, 32 en verder gedeelten van H. XIV: 1—10, 26—38 — geeft onder de twaalf verspieders ook aan Jozua eene plaats, strekt hunne onderzoekingsreize over geheel Kanaän uit en plaatst nevens Mozes ook Aäron aan het hoofd des volks. Ook hierover is men het eens, dat het eerstgenoemde een profetisch (jahvistisch) ver-

1) Verg. ook *Deut.* IX: 23, daarmede in de hoofdzaak conform.

haal is, terwijl het tweede uit de zgn. „Grundschrift" is overgenomen en dus een priesterlijken oorsprong heeft.

Inderdaad kan aan de juistheid dezer analyse, althans van de hoofdzaak daarin, niet worden getwijfeld. Zij spreekt voor zich zelve. Het verschil tusschen H. XIII: 30, 31; XIV: 24 en H. XIII: 8; XIV: 6, 30, 38; tusschen H. XIII: 17*b*, 22—24 en H. XIII: 2, 17*a*, 21, 25; XIV: 34; tusschen H. XIII: 27 (לו); XIV: 11 verv. en H. XIII: 26; XIV: 1, 5, 26 — is werkelijk onmiskenbaar. Maar bovendien legt nu *Deut.* I: 19—46 — afgezien van vs. 39, waarop wij straks terugkomen — voor die analyse een ondubbelzinnig getuigenis af De auteur van die pericope stemt in alle hoofdzaken met het profetische (jahvistische) verhaal overeen en kent de afwijkende voorstelling van den priesterlijken auteur niet. Men lette inzonderheid op *Deut.* I: 24 (de vallei Eshcôl), 36 (Caleb alléén getrouw) en op het stilzwijgen over Aäron [1]). Omgekeerd vinden wij in *Num.* XXVI: 65 — dat *omnium consensu* tot de priesterlijke zgn. „Grundschrift" behoort — dezelfde opvatting als in het tweede verhaal, dat aan *Num.* XIII, XIV ten grondslag ligt: Caleb en Jozua de eenigen, wien het vergund werd, den bodem van Kanaän te betreden.

De verhouding van *Deut.* I tot de twee bestanddeelen van *Num.* XIII en XIV wekt aanstonds het vermoeden, dat het éene, hetwelk de auteur van *Deut.* I niet kent, het priesterlijke verhaal dus, in zijn tijd nog niet bestond. Dat het althans jonger is dan het veelszins parallele profetische bericht, wordt door de vergelijking van beider inhoud bevestigd: de — gansch onhistorische — voorstelling van eene ontdekkingsreize door geheel Kanaän, „van de woestijn Zin tot Rehob in de richting van Hamath" (H. XIII: 21), staat ver beneden de andere, die het onderzoek der verspieders tot het zuidelijke deel van Judea beperkt. Ook de plaatsing van Aäron naast Mozes pleit voor dezelfde verhouding tusschen de twee berichtgevers. Over de opneming van Jozua onder de verspieders kan *in utramque partem* worden getwist. Doch hier geeft wederom *Deut.* I ten gunste der prioriteit van het profetische verhaal den doorslag. Ik heb het oog op vs. 37, 38. Deze

1) Verg. hierbij Kosters, *de historiebeschouwing van den Deuteronomist*, bl. 37 verv.

verzen vormen een tusschenzin: de vermelding van het vonnis, over de gezamenlijke Israëlieten geveld, en van de ééne uitzondering, Caleb ben Jephunne (vs. 35, 36), geeft den schrijver aanleiding om Mozes te doen herinneren, dat ook hij Kanaän niet mag binnengaan en dat de taak om Israël daarheen te geleiden aan Jozua is opgedragen. Daarom is Jozua, in de schatting van den auteur, nog geen tweede uitzondering op den regel; hij zal wel, met andere schrijvers in den Pentateuch, van oordeel zijn geweest, dat Jozua bij den uittocht uit Egypte nog een knaap was[1]) en dus niet viel onder het vonnis, dat de Israëlietische mannen, na de uitzending der verspieders, trof. Doch in een ander verhaal over het verblijf in de woestijn is Jozua ouder[2]). Daaruit ontstond dan de vraag, waarom hij niet had gedeeld in het lot van zijne tijdgenooten? Het lag vlak voor de hand, hem, tot oplossing van die moeilijkheid, met Caleb op ééne lijn, maar dan ook onder de verspieders, te plaatsen. De tusschenzin in *Deut.* I: 37, 38 kan daartoe hebben medegewerkt; hij vertegenwoordigt, als het ware, den overgang van de ééne voorstelling (die van het jahvistische gedeelte van *Num.* XIII, XIV) tot de andere (die van den priesterlijken auteur). Ook van deze zijde dus erlangt de boven aanbevolen rangschikking steun: *Deut.* I volgt op het profetische verhaal in *Num.* XIII v. en gaat aan het priesterlijke vooraf.

Dit resultaat komt geheel overeen met de verhouding, die zich elders in Pentateuch en *Jozua* voordoet, en bevredigt dus volkomen. Maar men heeft reeds bemerkt, dat ik daareven, bij de behandeling van *Deut.* I, vs. 39 tijdelijk liet rusten. Inderdaad schuilt daarin eene moeilijkheid. Zij is de eenige niet. Ook *Num.* XXXII: 6—15 strijden, naar het schijnt, met de tot nu toe verkregen uitkomst. Zoo ook, eindelijk, *Joz.* XIV: 6—15. Laat mij eerst mogen aanwijzen, welke bezwaren die teksten opleveren.

Deut. I: 39 luidt: „En uwe kleine kinderen (טַף), van wie gij gezegd hebt: ze zullen worden weggeroofd, en uwe zonen, die heden van goed noch kwaad

1) *Exod.* XXIV: 13; XXXII: 17; XXXIII: 11; *Num.* XI: 28.
2) *Exod.* XVII: 8—16.

weten, die zullen daar binnengaan, en hun zal ik het (land) geven, en zij zullen het beërven." De door mij gespatiëerde woorden komen letterlijk zoo voor in *Num.* XIV: 31, een vers, dat, met hetgeen voorafgaat en volgt, alle kenteekenen vertoont van de zgn. „Grundschrift". Heeft de schrijver van *Deut.* I dan toch den priesterlijken verhaler gekend?

Num. XXXII: 6—15 brengen ons aanvankelijk geheel in de war. De uitzending van de verspieders uit Kades-Barnea (vs. 8), de vallei Eshcôl als het einde van den tocht der verspieders (vs. 9) en de strafbedreiging in vs. 11 (vg. *Num.* XIV: 23) geven ons den indruk, dat wij een jahvistisch verhaal voor ons hebben. Doch daartegenover staan Caleb en Jozua als verspieders (vs. 12) en een aantal uitdrukkingen, die wij in *Num.* XIII, XIV bij den priesterlijken verhaler hebben aangetroffen (zie beneden!). Konden wij de pericope tusschen de twee daar genoemde schrijvers verdeelen; stond zij dus met *Num.* XIII, XIV zelve gelijk — dan ware alles in orde. Doch men overtuigt zich gemakkelijk, dat zij één geheel vormt. Maar hoe is dan de vermenging der twee bestanddeelen van *Num.* XIII v. te verklaren? dán vooral, wanneer wij, gelijk boven geschiedde, het priesterlijke gedeelte niet voor de „Grundschrift", maar voor veel jonger dan het profetische verhaal aanzien?

Wanneer wij, met de levendige herinnering aan de overige berichten toegerust, *Joz.* XIV: 6—15 lezen, dan krijgen wij den indruk, dat deze pericope aan *Deut.* I: 19—46 het nauwst verwant is. In die opvatting worden wij door verder voortgezet onderzoek, gelijk straks blijken zal, slechts bevestigd. Maar hoe rijmt hiermede nu het woord van Caleb tot Jozua (vs. 6): „Gij kent het woord, dat Jhvh tot Mozes, den man Gods, gesproken heeft te mijnen aanzien en te uwen aanzien te Kades-Barnea"? Werd daar óók aangaande Jozua iets vastgesteld, dan behoorde deze, naar het schijnt, mede tot de verspieders. Doch wij verwachtten niet, hem in die hoedanigheid hier te zien optreden. Heeft de auteur van *Joz.* XIV: 6—15 dan toch de voorstelling van den priesterlijken verhaler gekend en, althans in vs. 6, gevolgd?

Gaan wij thans na, hoe men, op ons standpunt, de bezwaren die zich hier voordoen heeft trachten weg te ruimen. Bedrieg ik mij niet geheel, dan zal ons blijken, dat die po-

gingen tot dusver niet of althans niet volkomen zijn gelukt.

Dr. Colenso, dien wij het eerst raadplegen, heeft ook nu weder zeer juist waargenomen: geene enkele moeilijkheid is hem ontsnapt. Voor alle schijnbaar afwijkende verschijnselen heeft hij ééne en dezelfde verklaring. De letterlijke overeenkomst tusschen *Deut.* I: 39 en *Num.* XIV: 31 bewijst, dat de priesterlijke auteur *Deuteronomium* voor zich had en t. d. p. navolgde [1]). *Num.* XXXII: 6—15 en *Joz.* XIV: 6—15 zijn beide van de hand des priesterlijken verhalers, die zich dus ook hier de voorstellingen en de uitdrukkingen van zijne oudere voorgangers heeft toegeëigend [2]). Men bemerkt, dat de verhouding hier telkens wordt omgekeerd: niet de profetische en de deuteronomische verhaler hebben den priesterlijken auteur voor zich gehad en nagevolgd of opgenomen, het was, integendeel, de schrijver der „Later Legislation", die hunne berichten aanvulde en zich daarbij van tijd tot tijd bediende van hetgeen hij bij hen had gevonden.

Bij eene vorige gelegenheid deed ik reeds opmerken, dat deze hypothese de waarschijnlijkheid tegen zich heeft: de priesterlijke auteur is veel te individueel en te zelfstandig om, op zoo ruime schaal, bij anderen te borgen [3]). In *Num.* XIV: 31 zou hij zich slechts eenige woorden van zijn deuteronomischen voorganger hebben toegeëigend en ook reeds in vs. 3, met het oog op die latere ontleening, de klacht van het volk hebben uitgebreid; natuurlijk is dit niet, verre vandaar [4]), maar wij zouden het ons toch des noods kunnen laten welgevallen. Niet alzoo in *Num.* XXXII: 6—15: wèl zijn hier verscheidene uitdrukkingen geheel parallel met die van den priesterlijken auteur [5]) en dus òf door hem geschreven òf aan hem ontleend, doch daarnaast vinden wij:

a. de uitzending der verspieders uit Qades Barnea (vs. 8), strijdig met *Num.* XIII: 3, 26 (waar קָדֵשׁ een toevoegsel is

1) *The Pent. and Book of Joshua*, Part VI, Appendix p. 18, coll. p. 371.

2) L. c. Appendix p. 36 sq., 61 sq., coll. p. 83—87, 123.

3) Zie boven bl. 472.

4) *Num.* XIV: 31; *Deut.* I: 39 zijn nl. geschreven met het oog op en dus na *Num.* XIV: 3, niet omgekeerd. Hoe kon de auteur van *Deut.* I: 39 schrijven: „Uwe kleine kinderen, van wie gij gezegd hebt enz." — indien er aangaande hen niets was gezegd?

5) Men herkent gereedelijk zijn spraakgebruik in vs. 7, 9 (הלא) en 11 („van 20 jaren oud en daarboven") — op welke verzen wij later nog terugkomen.

uit de andere bron); XX: 1: de priesterlijke auteur plaatst het feit in de woestijn Pharan en laat Israël eerst in het 40ste jaar te Qades, in de woestijn Zin, aankomen [1]);

b. de vallei Eshcôl als eindpunt van den tocht der verspieders (vs. 9), terwijl, gelijk wij ons herinneren, de priesterlijke auteur hen het gansche land laat onderzoeken;

c. de groote overeenkomst van vs. 11, 12 met de jahvistische plaats *Num.* XIV: 21—23 (*Deut.* I: 35), alsmede — wat aangaat de formule כלא אחרי יהוה — met *Num.* XIV: 24 (*Deut.* I: 36; *Joz.* XIV: 8, 9, 14).

Wat ter wereld kan den priesterlijken auteur bewogen hebben, om zich bij de vermelding van een feit, dat hij zelf vroeger geboekt had, ook van de uitdrukkingen zijner voorgangers te bedienen, maar bovenal om hunne voorstelling van het feit, die van de zijne afweek, aan zijne lezers voor te leggen? Zulk eene handelwijze is de onwaarschijnlijkheid zelve.

Ten aanzien van *Joz.* XIV: 6—15 wordt Colenso's hypothese door dezelfde, indien niet door nog grootere bezwaren gedrukt. Indien de priesterlijke auteur die pericope heeft geschreven, dan verloochende hij daarbij zich zelven geheel. Zij bevat geene enkele uitdrukking, die den priesterlijken auteur bepaaldelijk eigen is, wat meer zegt: die niet in het jahvistische gedeelte van *Num.* XIII, XIV en vooral in *Deut.* I: 19—46 wordt teruggevonden. De onderstaande lijst van parallele plaatsen moge dit bewijzen.

vs. 6, 7, Qades-Barnea. Verg. *Deut.* I: 19.

vs. 7. רגל Verg. *Deut.* I: 25.

vs. 7. השיב דבר Verg. *Deut.* I: 22, 25; *Num.* XIII: 26.

vs. 7. כאשר עם לבבי. Verg. *Deut.* VIII: 5; XV: 9.

vs. 8. „mijne broeders". Verg. *Deut.* I: 28 „onze broeders".

vs. 8. Hiphîl van מסס Verg. מסס *Deut.* I: 28 (*Joz.* II: 11; V: 1; VII: 5).

vs. 8, 9, 14. „volharden achter Jhvh". Verg. *Deut.* I: 36; *Num.* XIV: 24; XXXII: 11, 12.

vs. 9. de zaak en de woorden als *Deut.* I: 36.

vs. 11. „de groote versterkte steden". Verg. *Deut.* I: 28; *Num.* XIII: 28.

---

1) Zie beneden bl. 564.

vs. 12, 15. ענקים, evenals *Deut.* II: 10, 11, 21; *Joz.* XI: 21, 22; verg. בני ענקים *Deut.* I: 28; IX: 2.

Vreemd aan *Deuteronomium* is de formule „Jhvh, de god van Israël", vs. 14, die nog 13 malen in het boek *Jozua* voorkomt [1]), in den Pentateuch alleen *Exod.* V: 1; XXXII: 27. Doch geen enkele van deze teksten is van de hand des priesterlijken auteurs.

De conclusie ligt voor de hand: wanneer wij vs. 6 uitzonderen, voor zoo ver daar Jozua tot de verspieders schijnt gebracht te worden, dan bevat de pericope geen enkel spoor van bekendheid met het priesterlijke verhaal; zij moet òf door den Deuteronomist zelven, òf door den deuteronomistischen redactor van het boek *Jozua* zijn geschreven. Wij komen hierop zoo aanstonds nog terug, maar zijn alvast ten volle gerechtigd om Dr. Colenso's hypothese te verwerpen.

Zijn wellicht anderen voorspoediger geweest in het wegruimen van de moeilijkheden, die zich hier, op ons standpunt, voordoen? Wat Aug. Kayser en, ten deele in zijn voetspoor, Wellhausen over den oorsprong van *Num.* XXXII: 6—15 en de bestanddeelen van *Num.* XIII, XIV in het midden brengen, mag zonder aarzeling als eene poging daartoe worden aangemerkt. Over *Joz.* XIV: 6—15 laten zij zich niet opzettelijk uit: bij Kayser is die pericope jehovistisch [2]), bij Wellhausen deuteronomistisch, d. i. door den deut. redactor van *Jozua* geschreven [3]); hoe dit harmoniëert met vs. 6, wordt niet uitdrukkelijk gezegd. *Num.* XXXII: 6—15 is naar beider oordeel een jehovistisch stuk. De verzen van *Num.* XIV, waarmede de auteur toont bekend te zijn, ook die gewoonlijk aan den priesterlijken verhaler worden toegekend, zijn insgelijks van jehovistischen oorsprong. Dit geldt o. a. van *Num.* XIV: 31, zoodat wij ons over de herhaling van dat vers in *Deut.* I: 39 niet behoeven te verwonderen. Doch laat ons meer in bijzonderheden nagaan, hoe beide schrijvers hun denkbeeld uitwerken!

---

1) H. VII: 13, 19, 20; VIII: 30; IX: 18, 19; X: 40, 42; XIII: 14, 33; XXIV: 2, 23.

2) *Das vorexil. Buch der Urgeschichte Israëls*, S. 105 f.

3) *Jahrb. f. deutsche Theol.* Band XXI S. 598.

De gewone analyse van *Num.* XIII v. is, volgens Kayser [1]), onbevredigend. De stelling, dat in het jehovistische document alleen Caleb als getrouw verspieder voorkomt, gaat niet door: H. XIV: 30 (Caleb en Jozua) is jehovistisch en zoo ook vs. 8, 9, waarin zij wel niet genoemd, maar toch sprekende ingevoerd worden; bovendien kent ook het jehovistische stuk *Num.* XXXII: 8 verv. de beide mannen als verspieders, en wel in dezelfde orde: Caleb en Jozua. Wij moeten dus de verzen, waarin Jozua en Caleb voorkomen, aan den priesterlijken auteur toekennen; daarentegen die, waarin òf Caleb alléén, òf Caleb vóor Jozua wordt genoemd, aan den Jehovist. Zoo komen wij tot het navolgende resultaat:

het priesterlijke verhaal, dat volledig is opgenomen, bestond uit *Num.* XIII: 1—17*a*, 21, 25, 26 (behalve „naar Qades" en het slot: „en zij toonden hun de vrucht des lands"), 32; XIV: 1*a*, 2*b*, 5, 6, 7, 10, 26, 27, 29, 32—38;

de daarmede verbonden jehovistische verzen moeten tusschen twee auteurs worden verdeeld, en wel in dezer voege:

A. *Num.* XIII: 17*b*—20, 26 (ten deele), 27, 28, 33; XIV: 1*b*, 2*b*—4, 8, 9, 11—23, 28, 30, 31;

B. *Num.* XIII: 29; 30, 31; XIV: 24, 25; 39—45.

Waarschijnlijk was B reeds met A versmolten, toen het jehovistische verhaal met het priesterlijke tot één geheel verbonden werd. Dat daarbij van het eerstgenoemde enkele verzen moesten worden weggelaten, en wij het dus thans niet meer in zijn geheel bezitten, kan ons geenszins bevreemden.

Hooren wij thans Wellhausen [2]). Hij kan zich niet geheel vereenigen met Nöldeke's analyse van *Num.* XIII, XIV: wanneer deze H. XIV: 1—10, 26—38 tot de zgn. „Grundschrift" brengt, dan bepaalt hij hare grenzen te ruim. H. XIV: 3, 4, 8, 9, maar dan ook gedeelten van vs. 1, 2, zijn blijkbaar jehovistisch. Maar ook vs. 25—38 moeten tusschen de twee hoofddocumenten worden verdeeld, en wel zoo, dat vs. 31 (verg. *Deut.* I: 39), maar dan ook vs. 30, 32, 33 tot het jehovistische worden gebracht — hetwelk dus (vg. Kayser)

1) a. a. O. S. 81—85.
2) a. a. O. S. 570—572.

Caleb en Jozua als verspieders kent. Voor het priesterlijke verhaal blijven alzoo over:

Num. XIII: 1—17*a*, 21, 25, 26 (ten deele), 32 (ten deele); XIV: 1 en 2 (ten deele), 5, 6, 10, 26—29, 34—36.

Al de rest is jehovistisch, maar moet worden verdeeld tusschen twee documenten, die door een derde met elkaar verbonden en tegelijk aangevuld en uitgewerkt zijn. Wellhausen waagt het niet, aan elk van die drie auteurs zijn aandeel toe te wijzen, maar bepaalt zich tot het betoog, dat er inderdaad zoo velen moeten worden aangewezen. Ik geef dat betoog in zijne eigene woorden. Nadat hij op de weglating van het begin des jehovistischen verhaals de aandacht gevestigd had en voorts had aangewezen, dat het ontbrekende tusschen H. XIII: 24 en vs. 27 gemakkelijk uit vs. 26 kan worden gesuppleerd en dat H. XIII: 30 verv. oorspronkelijk achter H. XIV: 3, 4 moeten hebben gestaan, gaat hij dus voort: „Mehr Schwierigkeiten als die Lückenhaftigkeit macht die Duplicität von JE (d. i. van de jehovistische bestanddeelen), die von Anfang an hervortritt. Die fast identischen Eingänge von XIII: 19 und vs. 20 können nicht von der gleichen Hand herrühren. Vermuthlich ist ferner und sie kamen zum Traubenbach vs. 23 eine Duplette zu und sie kamen nach Hebron vs. 22, da vs. 24 wünschen läszt, dasz der betreffende Name noch nicht genannt sei. In vs. 31—33 bedienen sich die Berichterstatter mehrfach anderer Ausdrücke wie vs. 27—29; bemerkenswerth ist besonders בני ענק (ohne Artikel) vs. 33, statt ילידי הענק vs. 28, 22. Ebenso macht sich in C. XIV eine Verschiedenartigkeit der Bestandtheile von JE fühlbar. Doch sind die Zusatze, mit denen hier der Hauptbericht (J) bereichert ist, hauptsächlich vom Jehovisten selber (d. i. door den Redactor — niet van den Pentateuch, maar — van het jehovistische, tevens profetische en vóór-deuteronomische geschiedverhaal) verfaszt; so ist namentlich die grosze Rede vs. 11—25 eine freie Ausführung desselben auf Grund eines ursprünglich gewisz sehr kurzen Kerns vgl *Ex.* XXXII: 12; XXXIV: 6, 7; *Ezech.* XX. Einiges andere scheint indessen aus einer zweiten Quelle entnommen, z. B. vs. 2*a*, 3, und die Rede vs. 30—33, welche nach vs. 11—24 *post festum* kommt. Hier weichen sowohl einzelne Ausdrücke von J ab,

als auch die Vorstellung vs. 30, dasz Josua mit zu den Kundschaftern gehört habe" [1]).

De „zweite Quelle", waaraan Wellhausen hier bepaaldelijk *Num.* XIV: 2*a*, 3, 30—33 toewijst, is volgens hem ook elders door den Jehovist — d. i. door den Redactor van het profetische geschiedverhaal — gebruikt, bepaaldelijk in *Num.* XVI (S. 572), in *Num.* XX: 1—13 (S. 576 f.), in *Num.* XXXII (S. 582 f.) en in *Joz.* IX (S. 593 f.) Telkens vindt hij daarbij gelegenheid om te wijzen op de verwantschap tusschen die „zweite Quelle" en den priesterlijken verhaler, tot wiens voorstelling van de feiten zij dikwerf den overgang baant.

Doch ik moet mij bepalen tot de hoofdstukken, die thans aan de orde zijn. Wij kennen nu de denkbeelden van Kayser en Wellhausen en mogen overgaan tot de critiek daarvan.

Tegen de analyse van Kayser en Wellhausen heb ik allereerst dit bezwaar, dat zij voor het beoogde doel ontoereikend is. Wanneer zij *Num.* XIV: 3, 30, 31 (of 30—33) tot het jahvistische verhaal brengen, dan geven zij rekenschap van de verwijzingen naar die verzen in *Deut.* I: 39 en in de — volgens beiden jehovistische — pericope *Num.* XXXII: 6—15. Maar in deze laatste blijven dan toch nog onverklaarde verschijnselen over. Ik wijs op het gebruik van הנ״א (vs. 7, 9) verg. *Num.* XXX: 6, 9, 12 en הנואה, *Num.* XIV: 34, en vooral op de formule „van twintig jaren oud en daarboven", vs. 11, die blijkbaar aan *Num.* XIV: 29 ontleend is en in den Pentateuch *uitsluitend* door den priesterlijken auteur wordt gebezigd. [2]) Niets is natuurlijker, dan dat geen van beiden het gewaagd heeft, óók *Num.* XIV: 29 aan den jehovistischen verhaler toe te schrijven, maar dit neemt niet weg, dat zij, uitgaande van hunne premisse (de jehovistische herkomst van *Num.* XXXII: 8—15), daartoe hadden moeten komen.

---

1) Hierbij deze aanteekening: „Wenn es nicht vorsichtiger ist, anzunehmen dasz die betreffenden Worte, vs. 30, Glosse sind. Auch das Deuteronomium weisz nur von Kaleb als Kundschafter. Vgl. *Num.* XXXII: 8 ff." Wij komen hierop zoo aanstonds terug.

2) Zie b. v. *Exod.* XXX: 14; XXXVIII: 26; *Num.* I passim; XXVI: 2, 4 enz.

Tegen Kaiser-alléén pleit bovendien nog, dat hij vs. 30, 31 losmaakt van vs. 32, 33, waarmede ze, gelijk W. juist gezien heeft, zeer nauw samenhangen: vs. 32 neemt (vg. אתם) de gedachte van vs. 30 weer op en laat zich van vs. 33 niet afzonderen.

Een tweede bezwaar geldt de hypothese, dat reeds in het jehovistische verhaal naast Caleb ook Jozua onder de verspieders voorkwam, hetzij dan in het eigenlijke *corpus* van dat verhaal (Kayser), hetzij in ééne bron, waaruit de verhaler enkele verzen overnam (Wellhausen). Waarop berust die onderstelling? Zij strijdt, gelijk wij boven zagen, met *Deut.* I: 19—48 en mag dus wel, om zich te handhaven, duchtige bewijzen medebrengen. Doch haar eenige grond is, dat *Num.* XIV: 30 — evenals in de betwiste pericope *Num.* XXXII: 12 — Caleb vóór Jozua wordt genoemd en daar dus de beide mannen als verspieders aangemerkt worden door een ander auteur dan den priesterlijken verhaler, die *Num.* XIV: 6, 38 Jozua vóór Caleb plaatst. Zou deze enkele omzetting voldoende zijn, om ons *Num.* XIV: 30 aan den Jehovist te doen toekennen? Zij is dat te minder, naardien — hetgeen de aandacht van Kayser is ontsnapt — óók *Num.* XXVI: 65, aan den priesterlijken oorsprong van welk vers niemand twijfelt, Caleb aan Jozua voorafgaat. Het kan ons dus niet verwonderen, dat Wellhausen, wien *Num.* XXVI: 65 niet is ontgaan, slechts aarzelend zich bij Kayser aansluit en eindigt met toe te stemmen, dat de vermelding van Jozua in *Num.* XIV: 30 wel niet jehovistisch zijn zal. Men herleze zijne aanteekening, die zoo even (bl. 555 n. 1) werd medegedeeld.

Eindelijk wijs ik nog op het grammatische en stylistische karakter van *Num.* XIV: 26—38. Gelijk die pericope het verband verbreekt tusschen vs. 11—25 en vs. 39—45 — beide jehovistische stukken, die in de bron van den Deuteronomist nog onmiddellijk op elkaar volgden, H. I: 40, 41 — en dus niet zelve jehovistisch zijn kan, zoo vertoont zij ook in taal en trant geen enkel kenmerk van jehovistischen oorsprong. Ten aanzien van de meeste verzen is dit *in confesso*, maar het geldt van alle zonder onderscheid. De terugslag op de murmureering des volks in vs. 3, die zich in de nauw samenhangende verzen 30—33 voordoet, wordt reeds in vs. 28 voorbereid, zoodat dit vers mede jehovistisch zou moeten zijn, indien vs. 30—33 dat waren. Over vs. 29 is daareven (bl. 555 en n. 2) reeds gehandeld De formule „zijne hand opheffen" (vs. 30) komt *Exod.* VI: 8 (bij den priest. verhaler) en herhaaldelijk bij Ezechiël voor (H. XX: 6, 15, 23, 28, 42,

XLVII: 14; zie vooral H. XX: 42), evenals vs. 34 sterk gelijkt op *Ezech.* IV: 6, en het gebruik van דֶּבֶר in vs. 36, 37, wanneer wij het in verband brengen met de parallele plaats *Num.* XIII: 32, een nieuw punt van overeenkomst met Ezechiël uitmaakt (H. XXXVI: 3, 13 [1]). — Ik ontken niet, dat vs. 26—38 zich door breedsprakigheid kenmerken en in zoo ver het vermoeden wekken van te zijn gegaan door meer dan ééne hand. Doch te vergeefs zoek ik óók in de verzen, die zich als doubletten voordoen, een enkel spoor van jehovistische woordenkeus of schrijfwijze. Wat ons van de mededeelingen des Jehovisten over Jhvh's strafaankondiging bewaard bleef, is in vs. 11—25 te vinden en daarbuiten niet.

Wij moeten dus andere wegen inslaan. Niet in eene afwijkende analyse van *Num.* XIII en XIV, maar in juister beoordeeling van de teksten, waaraan de bezwaren tegen de gewone analyse worden ontleend, van *Deut.* I: 39, *Joz.* XIV: 6—15 en *Num.* XXXII: 6—15, ligt de oplossing der moeilijkheden.

Beginnen wij met *Deut.* I: 39! Wij stuiten in dat vers op eene zonderlinge tautologie. Naast „uwe kleine kinderen, van wie gij gezegd hebt: zij zullen worden weggeroofd", staan „uwe zonen, die heden van goed noch kwaad weten" — dus nog eens: uwe kleine kinderen. Even gewoon als de *juxtapositio* van „vrouwen en kleine kinderen" [2]), even zeldzaam is in het O. Testament de vermelding van „de zonen", nadat „de kleine kinderen" zijn voorafgegaan; van deze laatste ken ik slechts nog één voorbeeld, in 2 *Kron.* XX: 13, waar bovendien de LXX afwijkt. In *Deut.* I: 39 is de tautologie dubbel vreemd, daar óók in *Num.* XIV: 3, waarop die plaats terugslaat, naast „de kleine kinderen", naar gewoonte, „de vrouwen" voorkomen. Het vermoeden ligt voor de hand, dat ééne van de twee nagenoeg synonieme uitdrukkingen een later toevoegsel is. Doch dit is meer dan een vermoeden, want in

1) Aan den profeet komt de prioriteit toe, want de klacht dat Kanaän „zijne inwoners verteert" of „opeet", komt bij hem in hare oorspronkelijke beteekenis voor en zal wel niet vóór-exilisch zijn.

2) Ook in *Deuteronomium*, zie H. II: 34; III: 6, 19; XX: 14; XXIX: 10; XXXI: 12.

de Grieksche vertaling luidt het vers: καὶ πᾶν παιδίον νέον ὅστις οὐκ οἶδε σήμερον ἀγαθὸν ἢ κακόν, οὗτοι εἰσελεύσονται ἐκεῖ κτέ. Eerst in den Codex Alexandrinus wordt, naar den Masoretischen tekst, de ontbrekende aanhef opgenomen: καὶ τὰ παιδία ὑμῶν ἃ εἴπατε ἐν διαρπαγῇ ἔσεσθε (l ἔσεσθαι). De keuze tusschen de oorspronkelijke Grieksche lezing en den Hebreeuwschen tekst kan geen oogenblik twijfelachtig zijn: de eerste is de echte. De welbekende zucht om de *loci paralleli* aan elkander gelijk en gelijkvormig te maken heeft een der oude lezers van *Deuteronomium* verleid om H. I: 39 met een toevoegsel uit *Num.* XIV: 31 te verrijken. Er heeft hier in den Hebr. tekst juist hetzelfde plaats gehad als in de Grieksche overzetting van *Num.* XXXII: 11, waar οἱ ἐπιστάμενοι τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν, als nadere beschrijving van hen, die bij den uittocht reeds 20 jaren oud waren, uit *Deut.* I: 39 is opgenomen. De auteur zelf van *Deut.* I had noch *Num.* XIV: 31, noch eenig ander vers in *Num.* XIII en XIV, dat van den priesterlijken verhaler afstamt, gelezen.

Wij blijven allerwaarschijnlijkst bij denzelfden persoon, wanneer wij hierop terstond laten volgen: ook de schrijver van *Joz.* XIV: 6—15 kende alleen het jahvistische en het daaruit voortgevloeide deuteronomische verhaal van de uitzending der verspieders. Wanneer wij vs. 6 voor een oogenblik laten rusten, dan kunnen wij geen oogenblik twijfelen, of die schrijver kent alléén Caleb, en niet Jozua, als getrouwen verspieder. Ware het anders, dan

1°. zou Caleb in vs. 7 zeggen: „toen Mozes ons (of: mij en u) zond", en niet zich zelven alleen noemen;

2°. zou dan in vs. 8 niet kunnen staan: „en mijne broeders, die met mij waren opgegaan", noch ook: „doch ik volhardde achter Jhvh, mijnen God" — want die woorden behelsden dan eene valsche beschuldiging tegen Jozua;

3°. in plaats van „want gij hebt gehoord op dien dag", vs. 12, zou dan eene andere formule zijn gebezigd. De accenten verbinden die woorden met het vervolg („dat daar Enakieten zijn en groote versterkte steden"). Welnu, dit zou Jozua niet — uit het verslag der verspieders — gehoord, maar zelf gezien hebben, indien hij met hen naar Kanaän was gegaan. Het komt mij echter voor, dat „want gij hebt (het)

op dien dag gehoord" bij het voorafgaande moet worden gevoegd, zoodat de zin deze wordt: „Geef mij, wat Jhvh mij heeft toegezegd: gij hebt immers zelf zijne belofte vernomen!" Het nadrukkelijke: „gij hebt gehoord" vordert m. i. die opvatting. Doch ook zij brengt met zich, dat Jozua niet tot de verspieders gerekend wordt, want als dienaar van Mozes kon hij weten, dat Caleb zich terecht op Jhvh's belofte beriep.

Deze verschijnselen zijn zoo duidelijk en ondubbelzinnig, dat er aan de conclusie ten aanzien van vs. 6, waartoe ze leiden, geen ontkomen is. Het woord „en te uwen aanzien" moet worden geschrapt. Het is eene harmonistische glosse, de uitdrukking der hoogst natuurlijke bevreemding, waarmede een der oudste lezers, bekend met *Num.* XIII v., XXVI: 64, 65 en XXXII: 6—15, het stilzwijgen over Jozua opmerkte. Bedrieg ik mij niet geheel, dan laat zich eene glosse slechts zelden zoo evident aanwijzen als deze.

Maar hoe dan nu te oordeelen over *Num.* XXXII: 6—15? Wie zich, uit het voorafgaand onderzoek, herinnert hoe het met die pericope staat, zal licht wanhopen aan de mogelijkheid om haar op bevredigende wijze te verklaren. Inderdaad kan hier aan de middelen, die ons zoo even als aangewezen werden, niet worden gedacht: de integriteit van den tekst is boven bedenking verheven. Maar er is eene andere oplossing van de bezwaren, die zich hier voordoen: *Num.* XXXII: 6—15 is bij de diaskeue van den Pentateuch in een reeds aanwezig verhaal over de vestiging in het Overjordaansche opgenomen. Ze zijn evenmin door den Jahvist, als door den priesterlijken auteur geschreven, maar, op grond van beider gecombineerd verhaal in *Num.* XIII, XIV, door een jonger diaskeuast opgesteld en, ter uitbreiding en opsiering, in *Num.* XXXII ingelascht. Men zou ze een stuk *haggada* kunnen noemen, en wel van de paraenetische soort.

Tot aanbeveling van deze opvatting diene het volgende:

1°. De betrekking van *Num.* XXXII: 6—15 tot *Num.* XIII, XIV kan niet wel anders worden bepaald. Waarom noch de Jahvist, noch de auteur der zgn. „Grundschrift" die pericope kan hebben geschreven, hebben wij reeds gezien (bl. 549 en 550 v). Evenmin kan zij door samensmelting van beider berichten zijn ontstaan. Er schiet dus niets anders over, dan

dat wij haar toekennen aan een schrijver, die *Num.* XIII v. in hun tegenwoordigen vorm voor zich had. Hij neemt nu uit het éene, dan uit het andere bestanddeel van die hoofdstukken een trek over — juist zooals wij dat, volgens de boven geopperde hypothese, konden verwachten.

2°. De verzen 6—15 zijn geen oorspronkelijk bestanddeel van de verhalen over de toewijzing van het Overjordaansche aan Ruben en Gad. Van hunne — hier doorloopend onderstelde — geneigdheid om zich aan de verovering van Kanaän te onttrekken is nergens eenig spoor te ontdekken, noch in het vervolg (vs. 16 verv.), dat zelfs na vs. 6—15 een zeer zonderlingen indruk maakt, noch in *Deut.* III: 12—20; *Joz.* I: 12—18; IV: 12, 13, noch eindelijk in *Joz.* XXII, waar het anders vooral niet ontbrak aan de gelegenheid om melding te maken van Mozes' bezorgdheid en van de ernstige waarschuwingen, die zij hem in den mond had gegeven. Is zulk een stilzwijgen verklaarbaar, wanneer wij *Num.* XXXII: 6—15 aan een der beide hoofdverhalers toekennen? Is bepaaldelijk de wijze, waarop de Deuteronomist zich uitlaat over de beschikkingen van Mozes, vereenigbaar met de onderstelling, dat de strafrede des wetgevers door den Jahvist medegedeeld en hem dus bekend was?

3°. Het spraakgebruik van *Num.* XXXII: 6—15 verzet zich niet tegen de onderstelling, dat die verzen van zeer jonge dagteekening zijn. Meest alles is uit *Num.* XIII, XIV en *Deut.* I overgenomen, zoodat de auteur zijn eigen schrijftrant nauwelijks doet kennen. Doch in vs. 11 maakt hij van de positieve lofspraak op Caleb: „hij heeft volhard achter Jhvh" — waarin ligt opgesloten, dat zijne medeverspieders van Jhvh afweken — eene negatieve uitspraak omtrent gansch Israël: „zij hebben niet volhard achter mij", die m. i. slechts half gepast kan heeten. In vs. 14 is תרבות een jonger woord en staat אל voor על, indien niet על moet worden gelezen. De verbinding, eindelijk, van ירה met ל, vs. 15, hoewel ook 1 *Sam.* XXIII: 10 voorkomende, is verre van antiek.

4°. De inhoud der pericope vordert ten slotte nog onze overweging. Geeft men zich wel rekenschap van de allerzonderlingste rol, die zij Mozes laat spelen? Gad en Ruben

dragen hun verzoek voor en noemen tevens hun rijkdom in vee als hun motief (vs. 1—5). Op eens barst Mozes los en beschuldigt hij hen, niet alleen van den lust om zelven achter te blijven, maar ook van het voornemen om de andere stammen afkeerig te maken van den overtocht en de verovering des lands. Let wel: Mozes vraagt niet, maar verzekert; hij drukt niet de vrees uit, dat het verzoek van Gad en Ruben een verkeerden indruk zal maken, maar neemt dit als bewezen aan en stelt het gedrag dier stammen kortweg met dat der vaderen op ééne lijn. Vooral het slot zijner rede, vs. 14, is ruw, meer nog dan gestreng. Men vergete hierbij niet, dat de geheele toespraak inderdaad in de lucht hangt: gelijk zij geen grond heeft in het voorafgaande, zoo heeft zij ook geen gevolg; Ruben en Gad verdedigen zich evenmin, als zij berouw toonen — over een plan, dat in hen niet was opgekomen. Is dit alles natuurlijk en gezond? Uit het karakter van den werkelijken Mozes zullen wij niet redeneeren. Maar wèl zal het ons vrijstaan, te doen opmerken, dat geen enkel zijner biografen hem zóó afschildert, als hij hier geteekend wordt. „De man Mozes" was immers „zeer zachtmoedig, meer dan eenig ander mensch op de gansche aarde" (*Num.* XII: 3). Mij dunkt, wij herkennen in het uitvaren en doorslaan, dat hier op zijne rekening wordt gesteld, den homileet uit later tijd, die gaarne de gelegenheid aangrijpt om strenge vermaningen te doen hooren en zich weinig bekommert om hare meerdere of mindere gepastheid voor het historische verband, waarin hij ze opneemt. Vs. 6—15 vormen dus eene paraenetische uitbreiding; vs. 22, 23 leverden het thema, *Num.* XIII, XIV en *Deut.* I de stof, waarvan de onbekende auteur voor zijn doel vrij gebruik maakt.

Er staat mij onder de verhalen des O. Testaments slechts één voor den geest, dat zich met de episode *Num.* XXXII: 8—15 laat vergelijken: *Joz.* XXII: 9—34, het altaar van Ruben, Gad en half-Manasse aan den Jordaanoever en het gezantschap der andere stammen naar aanleiding daarvan. De rede van de stamhoofden, vs 16—20, komt met die van Mozes treffend overeen: beide berustende op een misverstand, wedijveren ze met elkaar in gestrengheid. Er zijn meer punten, waarin ze samentreffen, b. v. in den nadruk, waarmede de

zonde van eenigen als het verderf van het geheele volk wordt voorgesteld (*Joz.* XXII: 17, 18, 20; *Num.* XXXII: 14, 15)[1]). Welnu, indien mij niet alles bedriegt, dan behoort ook *Joz.* XXII: 9—34 tot de allerjongste bestanddeelen van den Hexateuch en is dat stuk, zoo goed als *Num.* XXXII: 6—15, een product der voortgezette diaskeue, waarbij de vermanende „Tendenz" alle andere overwegingen op den achtergrond drong. Ook om andere redenen wensch ik later op dat stuk terug te komen; dan vind ik gelegenheid om de hier aangestipte gedachten uit te werken.

Het is nu tijd om de slotsom op te maken. De stelling, waarmede ik daareven (bl. 557) begon, is ten volle gerechtvaardigd. Wanneer wij den Hebreeuwschen tekst van *Deut.* I: 39 naar den Griekschen verbeteren, de glosse uit *Joz.* XIV: 6 wegnemen en aan *Num.* XXXII: 6—15 de plaats aanwijzen, waar die verzen behooren, dan wordt de critische analyse van *Num.* XIII en XIV door die teksten niet verder gestoord en — zullen er wel geene termen gevonden worden om haar het reeds lang gebaande pad te doen verlaten. De boven (bl. 546) reeds aangewezen verschilpunten tusschen de twee hoofdbestanddeelen van het verhaal zijn sprekend genoeg en laten bijna nergens ruimte voor twijfel en onzekerheid. Doch beschouwen wij ze elk afzonderlijk nog even van naderbij!

Aan den priesterlijken verhaler zijn ontleend *Num.* XIII: 1—17*a*, 21, 25, 26*a* (tot en met: „naar de woestijn Pharan"), 32; XIV: 1*a*, 2*a*, 3, 5—7, 10; 26—38. Hierbij valt op te merken:

1°. dat in H. XIII: 26 niet alleen „naar Qades", maar ook: „en zij brachten hun bescheid" uit het andere bericht zijn overgenomen (verg. *Deut.* I: 25; *Joz.* XIV: 7), terwijl overigens de redactor er zeer slecht in is geslaagd om hier van de twee verhalen, die hij samenvoegde, een goed geheel te maken;

2°. dat in H. XIV: 1—10 de twee teksten zoo in elkander zijn gewerkt, dat de scheiding niet meer met volstrekte zekerheid kan worden bewerkstelligd;

---

1) Anders vs. 23: „erkent uwe zonde, die (welker straf) u vinden zal."

3°. dat ten aanzien van H. XIV: 1—10 en zoo ook van vs. 26—38 de mogelijkheid moet worden opengelaten, dat daar het verhaal eenige uitbreiding heeft ondergaan van de hand des Redactors of, meer algemeen, der diaskeuasten, die wij ons als geest- en taalverwanten van den priesterlijken auteur hebben voor te stellen, zoodat hunne toevoegselen dikwerf zeer bezwaarlijk of in het geheel niet kunnen worden onderscheiden van hetgeen zij aan dien auteur hadden ontleend — dán-vooral, wanneer zij zich bepalen, gelijk hier het geval is, tot het uitwerken van zijne gedachten en niet, zooals in *Num.* XXXII: 6—15, een eigen thema hebben. Zoo zou het b. v. kunnen zijn, dat vs. 31 zulk een „Redactions-Zusatz" ware, in welk geval vs. 3 zou kunnen behooren tot het andere, het Jahvistische verhaal, dat natuurlijk den Redactor bekend was en waarop hij dus, in zulk een toevoegsel, kon terugzien. Evenzoo zou vs. 34 (verg. XIII: 25) van de hand des Redactors kunnen wezen. Doch ik geloof niet, dat het ons immer gelukken zal, daaromtrent volledige zekerheid te erlangen. Dáar-alleen, waar de diaskeuasten zich vrijer bewegen, laten zij zich afzonderen van hun onmiddellijken voorganger, maar dáar-alleen heeft dan ook die afzondering wezenlijke waarde.

Uit het oudere, jehovistische verhaal zijn overgenomen H. XIII: 17*b*—20, 22—24, 26*b*, 27—31, 33; XIV: 1*b*, 2*b*, 4, 8, 9, 11—25, 39—45. Ten gevolge van de samensmelting met het andere verhaal moest door den Redactor het een en ander worden weggelaten, bepaaldelijk uit dat gedeelte, dat hem bij H. XIV: 1—10 ten dienste stond. Ook schijnt, volgens de juiste opmerking van Wellhausen (boven bl. 554), eene verplaatsing te moeten worden aangenomen: H. XIII: 30, 31 volgden oorspronkelijk op het bericht over de droefheid en de weerbarstigheid des volks, H XIV: 1 verv.

De vraag blijft over, of Wellhausen terecht aanneemt, dat den auteur van het profetische verhaal, dien hij den Jehovist noemt, meer dan één geschreven document voor oogen lag (boven bl. 554 vv). Bedrieg ik mij niet, dan zijn door ons voorafgaand onderzoek de argumenten, waarop dit gevoelen eigenlijk steunt, weggevallen. Het zwaartepunt van Wellhausen's betoog ligt immers in H. XIV: 30—38, volgens

hem overgenomen uit éene der bronnen van den Jehovist, maar door ons op goede gronden aan den priesterlijken verhaler of aan den Redactor toegewezen. Het is zoo, ook reeds in H. XIII: 17*b* verv levert hem meer dan ééne herhaling het bewijs, dat er uit meer dan één document is geput. Maar zijn die herhalingen niet veeleer te stellen op rekening van den Jehovist, die zijne ééne bron paraphraseert? Is het denkbaar, dat zijne twee bronnen zoo op elkander geleken, dat hij telkens aan de ééne en aan de andere vs. 19 en vs. 20 vs. 22 en vs. 23 kan hebben ontleend? Wanneer wij — met Wellhausen zelven — aannemen, dat H. XIII: 32 uit het priesterlijke verhaal overgenomen is en dat vs. 30, 31, 33 door den Redactor verplaatst en dus door zijne handen gegaan zijn, hebben wij dan nog wel recht om het eenigermate afwijkend spraakgebruik van vs. 31—33 als argument voor de tweevoudige bron van den Jehovist te bezigen? Ik zou inderdaad meenen, dat wij door zulk eene onderstelling het probleem noodeloos meer ingewikkeld maken dan het is.

Van deze meening kan ook H. XIV: 25 mij niet afbrengen. Dat vers heeft inderdaad zijne eigenaardige moeielijkheden. Het begin van het Jehovistische verhaal is verloren gegaan, zoodat wij niet zeker weten, wáár het de Israëlieten plaatst op het tijdstip der uitzending van de verspieders. Vermoedelijk te Qades, zoodat *Deut.* I: 19; *Joz.* XIV: 6 dat verhaal volgen en „naar Qades" in *Num.* XIII: 26 daaraan is ontleend. Maar nu bestaat er, gelijk bekend is, verschil omtrent het latere verblijf der Israëlieten. Volgens *Deut.* I: 46 (verg. *Richt.* XI: 16, 17) bleef het volk te Qades en zette het zich vandaaruit eerst in beweging, toen het op de verovering van het Overjordaansche losging. Wellicht is van die voorstelling ook nog in *Num.* XX: 1 (in de woorden וישב העם בקדש) een spoor overgebleven. Maar naast deze opvatting staan nog twee andere. Vooreerst die van den priesterlijken auteur: uitzending der verspieders uit de woestijn Pharan; omzwerving door de woestijn; in het 40ste jaar (eerste) aankomst te Qades, in de woestijn Zîn, en vandaaruit de tocht naar het Overjordaansche (*Num.* (XII: 16); XIII: 3, 26*a*; XX: 1; XXXIII: 36). Ten andere de opvatting, die in *Deuteronomium* naast de eerst vermelde voorkomt, zonder dat

zelfs eene poging wordt aangewend om ze met elkander in harmonie te brengen: na de uitzending van de verspieders uit Qades verlaat Israël die plaats en zwerft het rond door de woestijn; na 38 jaren trekt het, zonder Qades opnieuw te hebben aangedaan, de beek Zered over (H. I: 40; II: 1, 13, 14). De vraag is nu, in welke verhouding het jehovistische gedeelte van *Num.* XIII v. tot deze opvattingen staat? Nemen wij aan — gelijk daareven geschiedde — dat de verspieders uit Qades worden afgezonden, en dat *Num.* XIV: 25 die voorstelling mede huldigt, dan wordt het daar medegedeelde bevel te Qades uitgesproken en begint dus ook daar de omzwerving; dan is er, met andere woorden, volkomen overeenstemming tusschen het jehovistische verhaal en de voorstelling in *Deut.* I: 40; II: 1, 13, 14 — gelijk dan ook *Deut.* I: 40 met *Num.* XIV: 25 gelijkluidend is en ald. vs. 41—45 aan *Num.* XIV: 39—45 (d. i. aan het vervolg van vs. 25) beantwoorden. Zoolang wij op *Num.* XIII en XIV alleen letten, komen wij niet licht tot eene andere opvatting. Het is dan ook met het oog op een volgend verhaal, dat Wellhausen (S. 576 f. vg. 571 f.) eene afwijkende meening voordraagt. In *Num.* XX: 1—13 vindt hij, behalve fragmenten van den priesterlijken auteur, een ander bericht, dat, in overeenstemming met hem, de Israëlieten tegen het einde der omzwerving voor het eerst te Qades laat aankomen. Het is, volgens W., een jehovistisch bericht, ontleend aan diezelfde „tweede bron," waaruit de Jehovist ook in *Num.* XIII en XIV het een en ander heeft geput. Is dit zoo, dan ligt het zeker voor de hand, ook *Num.* XIV: 25, 39—45 uit die tweede bron af te leiden en te onderstellen, dat volgens haar de verspieders „von einem nicht mehr zu bestimmenden Orte" zijn uitgegaan en Israël eerst veel later voor het eerst te Qades aankwam. Maar indien nu het gebruik van die „tweede bron" ons meer dan twijfelachtig is geworden? Mij dunkt, dan zijn er geene termen om, ter wille van *Num.* XX: 1—13, een ander gevoelen te omhelzen. En dat te minder, omdat het niet blijkt, dat de Deuteronomist eenig gedeelte van die pericope had gelezen, zoodat haar jongere oorsprong althans de waarschijnlijkheid voor zich heeft. Bedrieg ik mij niet, dan pleit

daarvoor óók de inhoud. Hoe dit zij, de gemeenschappelijke oorsprong van het „jehovistische" bericht in *Num.* XX: 1—13 en van de betwiste verzen uit *Num.* XIII v. is niet zóó bewezen, dat wij, op grond daarvan, ons resultaat ten aanzien van de laatstgenoemde hoofdstukken zouden moeten wijzigen.

April 1877.

A. KUENEN.

BESTRIJDT DEUTERO-JESAJA HET PARZISME?

I.

Het is eenigszins vreemd, dat Dr. Alexander Kohut in een opstel over de „*Antiparsische Aussprüche im Deuterojesajas*", opgenomen in het XXXste Deel van het Tijdschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft [1]), zich zelven voor den eersten en eenigen houdt, die sporen van boven bedoelde polemiek in het boek van den exilischen profeet ontdekt heeft. Immers reeds Saadia was van oordeel, dat de bekende plaats Jes. XLV: 7 een protest bevat tegen de Parzische leer, volgens welke er een God der duisternis tegen een God des lichts overstaat.

„Ik formeer het licht en schep de duisternis,
„Ik maak den vrede en schep het kwaad,
„Ik, Jahveh, doe al deze dingen" —

zoo laat de godsman zijnen God spreken; en, behalve de genoemde Arabische vertaler, meenen ook Vitringa, Lowth, J. D. Michaelis, Paulus, Umbreit, Hendewerk, Stier, Delitzsch, Kuenen [2]), Oort [3]) Windischmann [4]), Geiger [5]), Herzfeld dat daarmede een afkeurend oordeel over het Perzisch dualisme geveld wordt. Doch, ofschoon Kohut deze geleerden wel met een woord had mogen vermelden, in plaats van zich verbaasd te toonen, dat nog niemand het Antiparzisme bij Deutero-Jesaja bemerkt had, zoo moet toch erkend worden, dat hij het eerst eene bestrij-

1) S. 709—22.
2) G. v. I. II. 257.
3) B. v. J. IV. 256.
4) Zoroastr. Studien, 135.
5) Das Jud. u. s. Gesch. I, 70.

ding van den Perzischen godsdienst op breede schaal in deze godspraken gevonden heeft. Uitgaande van de onderstelling, dat de Babylonische profeet niet slechts in hoofdtrekken, maar tot in bijzonderheden toe bekend was met de Perzische leerstellingen, die Cyrus en zijn volk beleden, bespeurt hij overal toespelingen op hunne dogmatiek en godsdienstige gebruiken. Getuigt Jesaja, gelijk hij bij herhaling doet [1]), dat Jahveh de eenige God is en dat er geen God buiten hem is, dan is dat, volgens Kohut, altijd weer „ein lauter Protest des monotheïstischen Judenthums gegen den dem Dualprinzip von Ormuzd-Ahriman huldigenden Parsismus" [2]). — Heet Jahveh elders en telkens de eenige Schepper van hemel en aarde, dan meent K., dat de profeet daarbij gedacht heeft aan de zeven Ameschaçpenta, of onsterfelijke heilige geesten, die, volgens de Parzische kosmogonie, Ahura-Mazda bij de schepping der wereld hadden bijgestaan. — Noemt Jesaja Adonai den Heiland en Verlosser, dan verzet hij zich, volgens K., tegen de leer van den Zendavesta, dat er çaoshyanç of „Heiler", d. z. goddelijke geniën, bij de opstanding werkzaam en reddend optreden. — Vraagt hij, „wie Jahveh's raadsman bij het scheppingswerk geweest is", dan ligt daarin, zegt K., eene antithese met het geloof der Perzen, volgens hetwelk de Ameschaspands den raad van Ormuzd uitmaken, terwijl de genius Ashavista zich zelfs zooveel aanmerkingen op het scheppingsplan veroorloofde dat het dientengevolge gewijzigd schijnt te zijn. — Leest men in den profetischen bundel, dat Jahveh nooit zonder schepping is, daar hij „moede noch mat wordt", dan wijst K. er op, hoe aangaande Ormuzd bericht wordt, dat hij aan het eind der dagen, in den tijd der „vernieuwing", niet meer scheppen zal. — Belooft Deutero-Jesaja, evenals de Zendavesta, eene nieuwe schepping, t. w. nieuwe hemelen en een nieuwe aarde, dan beweert K., dat hij den vorm dier verwachting aan het Parzisme ontleent, maar ze overigens bestrijdt. Ziet dit de vernieuwing aller dingen aan het einde der dagen te gemoet, hij past het

1) De door K. hier en vervolgens aangehaalde plaatsen zullen beneden vermeld en besproken worden.

2) Desgelijks Windischmann t. a. p.: „jene so nachdrückliche Hervorhebung der Einzigkeit und Ausschliesslichkeit Gottes gilt nicht bloss der Idololatrie des Polytheismus, sondern auch der Religion des Koresch gegenüber."

denkbeeld op den nieuwen toestand toe, die na de aanstaande politieke verandering zal volgen. Zoo wordt die verwachting „eine plötzlich anders gewendete Deutung der Parsenvorstellungen," welke „das Heidnische dieser Anschauungen in jüdisch-monotheïstische umwandelt." — Elders, als de profeet van „blinde wachters" en „stomme honden" gewaagt, polemiseert hij, volgens K., tegen het oudperzisch bijgeloof, dat bij iemands dood de zoogenaamde lijkendemon of Drukhs Nacus, die zich op het lijk werpt, door een hond verdreven wordt. — Met verontwaardiging gewaagt verder de godsman van hen, die vuur aansteken, met brandpijlen toegerust, en hij bedreigt hen met een volkomen ondergang. Hiermede, zegt K. wordt op die Israëlietische ballingen gedoeld, welke deel aan den Eranischen vuurdienst namen. — Het zou wel vreemd zijn, dat iemand, die het Parzisme van een zoo ongunstige zijde leerde kennen, den Perzischen koning, die dezen godsdienst uit het Oosten bracht, met een onverdeeld welgevallen beschouwde. Dit is dan ook, volgens K., niet het geval geweest. Deutero-Jesaja dweepte niet met Cyrus. Wel zag hij in hem den voltrekker van Gods raadsbesluiten, die als zoodanig door hem geroepen en gezalfd was. Maar hij is toch de rechte broeder niet. Daartoe ontbreekt hem het zuivere geloof Al heeft hij ook een beteren blik in het wezen van den godsdienst geslagen dan zijne vijanden, de Babyloniërs, hij is toch ook nog blind in geloofszaken en zijne godsdienstige kennis gering. Al heeft hij ook de ooren geopend en al is hij daardoor ontvankelijker voor de waarheid dan de andere heidenen, hij hoort voorloopig nog niet naar de stem van den Eenige Daarom laat de profeet hem dan ook altijd gevoelen, dat het vooral niet zijne verdienste, maar de goddelijke genade is, die hem het ambt van Redder en Helper heeft geschonken.

Men zal mij de uitvoerigheid, waarmee ik de beschouwing van Kohut heb teruggegeven, ten goede houden, wanneer men bedenkt, dat niet ieder, die deze bladzijden leest, de aflevering van het Tijdschrift bij de hand heeft, waarin hij zijne denkbeelden ontvouwde. Terwijl ik voor de juistheid van het gegeven uittreksel insta, kan ik toch niet nalaten, ieder, die

in de quaestie belang stelt, op te wekken, zoo mogelijk, de verhandeling van den geleerden schrijver zelve te bestudeeren. Zij verdient zeer de aandacht. Want is deze voorstelling juist, dan maakt Deutero-Jesaja eene uitzondering op den regel, dat het Parzisme der Achemeniden de Joden, sedert zij het leerden kennen, meer aangetrokken dan afgestooten heeft. Zulk eene gedeeltelijke wijziging van de thans heerschende zienswijs op dit punt verdient te meer overwogen te worden, daar ze voorgeslagen wordt door iemand als Kohut, die niet slechts in de oud-testamentische, maar ook in de zoroastrische studiën zijne sporen verdiend heeft.

Doch ofschoon ik gaarne hulde doe aan de scherpzinnigheid, waarmede Kohut zijne hypothese verdedigd heeft, kan ik toch niet zeggen, dat zijne redeneeringen mij overtuigd hebben. Het is dan ook niet alleen om ze te doen kennen, maar evenzeer en voornamelijk om ze te bestrijden, dat ik ze hierboven ter sprake heb gebracht. De heer Kohut zelf, zoo hij deze bladzijden onder het oog mocht krijgen, zal de laatste zijn om mij dit euvel te duiden. Want het is hem natuurlijk, evenzeer als mij, om de waarheid te doen. Ook na nauwgezette overweging van al de door K. aangevoerde argumenten is het mij niet mogelijk aan antiparzische polemiek in Deutero-Jesaja te gelooven. Het komt mij voor, dat de schijn hier den geleerde bedrogen en een te kwader ure opgevatte meening hem op een dwaalspoor geleid heeft.

Mijn twijfel aan de juistheid van Kohut's stellingen berust vooral op eene verklaring van de door hem aangevoerde deutero-jesajaansche uitspraken, die zeer sterk van die van Kohut verschilt. Men zal toestemmen, dat de opvatting dier plaatsen alles afdoet. Leest K. er iets anders dan er, volgens de meest aannemelijke exegese, staat, dan valt de grond voor zijne antiparzische hypothese daarmee weg. Doch vóórdat ik aanwijs, dat dit werkelijk het geval is, zij het mij vergund, enkele algemeene opmerkingen te maken over het onwaarschijnlijke van Kohut's beschouwingen op zich zelve, afgezien van de verklaring van des godsmans woorden, die hier ten slotte beslissen moet.

II.

Mijne eerste bedenking van meer algemeene strekking geldt de houding, die de profeet [1]) bij deze onderstelling dan aangenomen heeft tegenover de Perzen, die hij zelf met zooveel gejuich als de redders zijns volks begroette. Door hunnen godsdienst zoo te bestrijden als Kohut hem dit laat doen, heeft hij òf zijn doel niet kunnen bereiken, òf hij is het voorbijgestreefd. Hij wilde, volgens K., de dwalingen van het Parzisme in het licht stellen. Maar hij deed dat dan meestal zoo voorzichtig en als tersluiks, dat men dezen zin zijner redenen nauwelijks vat. In plaats van more prophetico met ronde woorden te zeggen, wat hij van de leer der Perzen dacht, zou hij slechts eenige „Seitenhiebe" uitgedeeld hebben, wier eigenlijke strekking eerst na 25 eeuwen met moeite ontraadseld wordt?! Om te waarschuwen tegen de vereering van Perzische geniën of çaoshyanç, zou hij zich alleen bij herhaling bediend hebben van de formule אני יהוה אלהיך קדוש ישראל מושיעך, *Ik, Jahveh uw God, de Heilige Israëls, ben uw Heiland* [2]), die bij de oudste profeten [3]) buiten eenig verband met het Parzisme voorkomt, en die waarschijnlijk stereotyp geworden was? Dit is zeer onaannemelijk. Hetzelfde geldt van de vermeende polemiek tegen de parzische leer betreffende de verdrijving van den op lijken azenden Drukhs Naçus door middel van den geelachtigen, vieroogigen hond of den witten hond met gele ooren [4]). Is het waarschijnlijk, dat de Babylonische profeet, als hij op dat gebruik gedoeld en daarvan zulk een afkeer gehad had, niets meer zou gezegd hebben dan כֻּלָּם כְּלָבִים אִלְּמִים לֹא יוּכְלוּ לִנְבֹחַ, *zij allen zijn stomme honden, die niet blaffen kunnen* [5]), in een redebeleid,

1) In navolging van Kohut e. a. spreek ik van „den profeet" in singulari. Ik ben echter overtuigd dat in Jes. XL—LXVI niet alles van éene hand is. De toon wisselt hier en daar sterk, en de voorstellingen zijn ook niet altijd dezelfde. Maar gemakshalve wil ik dit thans daarlaten, te meer omdat het voor ons tegenwoordig onderwerp weinig ter zake doet.

2) XLIII: 3, 11 en elders. 3) Hos. XIII: 4.

4) Vendidad Farg. VIII, 41—48. vgl. Tiele, Godsd. v. Zar. 184. — Herod. I, 140: *οὐ πρότερον θάπτεται ἀνδρὸς περσέων ὁ νέκυς, πρὶν ἂν ὑπ' (ὄρνιθος ἢ) κυνὸς ἁλκυσθῇ ναι*, berust stellig op misverstand van de Parzische leer.

5) LVI: 10.

dat bovendien uitsluitend aan Israëlictische profeten doet denken [1]? Kohut heeft deze bedenkingen voorzien. Hij erkent, dat de profeet zich overal flauw uitdrukt, maar schrijft dit toe aan zijne vrees om de Perzen te beleedigen. „Die politische Klugheit gebot dem Propheten, seinen Eifer, der, zu weit getrieben, das Befreiungswerk leicht hätte gefährden können, zu mässigen," schrijft hij. Doch dit gaat niet op. Ik wil er niet op drukken, dat zulk eene wereldsche voorzichtigheid meer aan de Chokma dan aan de Profetie onder Israël herinnert, maar kan niet nalaten er op te wijzen, dat Deutero-Jesaja dan toch een paar maal uit zijn rol gevallen is, hetgeen bij een zoo voorzichtig man zeer bevreemdt. Immers wat hij, als Kohut hem recht begrijpt, ergens [2]) aan het adres van Cyrus zegt, is niet slechts in strijd met al de epitheta ornantia, waarmee hij hem gewoonlijk versiert, maar het is ook zoo kwetsend mogelijk.

Wie is blind, zoo het niet Mijn knecht is?
En doof gelijk Mijn bode, dien Ik zond?

— als deze en dergelijke lieflijkheden niet bijzonder geschikt waren om den Perzischen redder zeer ongunstig te stemmen, dan weet ik niet, wat hij nog kwalijk had kunnen nemen. Mij dunkt, dat uitspraken als deze het bevrijdingswerk meer dan iets anders in gevaar konden brengen. — Niet minder onpolitiek zou des godsmans uitvaren tegen den alouden en geliefden [3]) Parzischen vuurdienst geweest zijn. Wat kon de Perzische vrienden meer verbitteren dan eene verwensching, gelijk die hem de aanschouwing daarvan volgens K. zou ontlokt hebben, als hij allen, die daaraan deel namen, kortweg ten vure doemde:

Gaat in den gloed van uw vuur,
En in de vuurpijlen, die gij ontsteekt! [4]).

Hoe Kohut dit alles met de onderstelde „Klugheit" rijmt, is niet duidelijk. Maar hij zal moeten erkennen, dat iemand als zijn Deutero-Jesaja, die nu eens zóó voorzichtig is, dat men

1) Zie beneden. 2) XLII: 19 v.

3) Spiegel, Erân. Alterthumsk. II, 49. Tiele t. a. p. 52, 78, 100 — Ten onrechte beweert Rawlinson (Anc. Mon. II, 245 v. III, 359), dat de vuurdienst eerst door de Magiërs zou zijn bijgevoegd.

4) L: 11.

hem niet begrijpt, en die dan weer zoo heftig is, dat hij zijne helpers verbittert, niet den indruk maakt van iemand uit één stuk te zijn. Wat mij betreft, ik aarzel niet te verklaren, dat ik hem voor een onmogelijk wezen houd.

Een tweede vraag van algemeenen aard is: hoe kwam de Babylonische profeet aan eene zoo nauwkeurige kennis van het godsdienstig stelsel der Parzen, als hem door Kohut wordt toegeschreven? Want, let wel, hij kende het, wanneer de hypothese juist is, niet slechts in groote trekken, als iemand, die iets van een vreemden godsdienst vernomen heeft, maar in bijzonderheden, alsof hij een Pers was. Op de opschriften der Perzische koningen, te Nakschi-Rustam, te Alwand en te Persepolis wordt Ahura-Mazda zelf en hij alleen de Schepper van hemel en aarde genoemd [1]). „Een groote God is Ahura-Mazda," zoo heet het daar telkens. „Hij heeft deze aarde geschapen; Hij heeft dezen hemel geschapen; Hij heeft het welzijn der menschen geschapen [2])". Dit is geheel in overeenstemming met hetgeen wij telkens in den Vendidad, de Yaçna I, de Gatha's of Yaçna II, den Vispered, kortom in alle oude Zendschriften lezen. De schepping is het werk van Ahura-Mazda, en van Hem alleen. „Nichts ist so specifisch Zaruthustrisch inmitten des Persien ringsumgebenden polytheistischen Heidenthums, als diese Lehre von der Schöpfung der Welt durch Ahura," schrijft Windischmann [3]). Het is niet wel mogelijk, het groote aantal plaatsen uit den Avesta aan te halen, die dit feit tot ontwijfelbare zekerheid verheffen. Dr. Tiele heeft er in zijn godsdienst van Zarathustra enkele medegedeeld [4]), maar hij had er nog ettelijke meer kunnen bijbrengen ten bewijze voor zijn stelling dat, volgens het Parzisme, „Mazda ahura alle dingen geschapen heeft." „Heeft het soms den schijn," zoo schrijft dezelfde, „alsof slechts de schepping der geesten en der geestelijke gaven aan Hem, die der stoffelijke wereld aan Armaiti worden toegeschreven (Yç. 30, 7), dan wordt dit door andere getuigenissen weersproken; Asha, Khshathra en

1) Benfey, Keilinschr. p. 55, 62.

2) Zie Spiegel, die altpers. Keilinschriften, S. 45, 49, 55, 57, 59, 61, 63, 67, Vgl. Tiele t. a. p. 136.

3) T a. p. S. 122 f.

4) Blz. 126 v.

Vohu manô, al de goede geesten des hemels en der aarde hebben hun bestaan te danken aan Hem. Maar Hij wordt evenzeer de gever of schepper der beide levens, dat is van het aardsche zoowel als van het hooger geestelijke leven, genoemd...." „Moet," vraagt Tiele op eene andere bladzijde [1]) „nevens den schepper Mazda nog een andere schepper, een Demiurg worden aangenomen? Volstrekt niet.... Noch Apamnapât, de watergenius die de vruchtbaarheid der menschen bevordert, noch Geustashan zijn anders dan factoren, middelen waardoor de schepper werkt" Kortom „de voorstelling van den schepper en de schepping is" in het Parzisme „theïstisch, haast even zuiver theïstisch als bij de Israëlieten, schoon niet zoo eenzijdig als bij deze" [2]).

Indien dit de gewone voorstelling is, hoe kan dan de tweede Jesaja de Perzische leer van de schepping bestrijden? Om dat mogelijk te achten, moet men hem bekendheid met enkele uitdrukkingen in Parzische geschriften toeschrijven, die, als men er den nadruk op leggen wilde, het alom bekende geloofsartikel van de schepping door Ahura-Mazda alleen zouden kunnen schaden. Het is waar, dat op eene, zegge ééne enkele plaats van den Vendidad [3]) de Amescha-Çpenta, „de goede, wijze heerschers," naast „Çpento-mainyus, d. i. Ahura-mazda," als scheppers genoemd worden. Ik wil althans voor het oogenblik de duistere plaats laten gelden, gelijk ze in de Huzvâresch-glosse wordt toegelicht [4]), en den twijfel aan hare echtheid of oorspronkelijkheid niet laten wegen [5]). Slechts dit zij thans opgemerkt: indien de Israëlietische profeet deze ééne uitspraak, die geheel op zich zelve staat, gekend heeft, dan wist hij meer van het Parzisme dan de meeste Perzen zelven. Of moeten wij met Kohut onderstellen, dat hij deze kennis uit de Yasts of Yests (aanroepingen, gebeden) geput heeft? Onze geleerde brengt tal van plaatsen bij uit de Aferîn-Gahanbâr [6]), een der laatste stukken uit de Khorda-Avesta (een ver-

1) Blz. 130. 2) Tiele, blz. 127.

3) XIX, 34. 4) Spiegel, Comm. üb. das Avesta I, 425.

5) Behalve dat de XIXde Fargard van den Vendidad sterk geïnterpoleerd is (Spiegel Av. I, 242), schijnt § 34 ook met de gewone leer van dit Deel der Avesta's in tijd. Het heeft veel van een later toevoegsel of glosse op § 33.

6) Bij Spiegel, Avesta übers. III, 239 ff.

zameling van Yasts) bij, waarin werkelijk gedurig staat: „Ik, Ormuzd, heb met de Amschaspands (= Amesha-Çpenta) gewerkt (en de onderscheidene scheppingen van hemel en aarde en boomen en vee en menschen tot stand gebracht)". Hij had nog andere uitspraken uit andere Yasts kunnen aanhalen, b. v. uit den grootsten en belangrijken Farvardin-Yast ter eere van de Fravashi's of beschermengelen, waar de Parzische god o. a. § 12 tot Zarathustra zegt: „Wanneer mij de krachtige geniën der reinen geen hulp betoonden, dan zou ik noch vee noch mannen hebben, die de beste van hun soorten zijn" [1]). Doch gesteld zelfs dat de Yasts reeds in Cyrus' tijd bestonden, wat bepaald onaannemelijk is [2]), dan moet de profeet toch al bijzonder vertrouwd met den inhoud dezer Zendschriften geweest zijn, als hij zijne polemiek tegen den Khorda-Avesta richtte, die aan de Perzen zelve tamelijk onbekend was. Immers zijn, gelijk Spiegel schrijft [3]), de Yasts „in altbaktrischer Sprache abgefasst und wurden darum von den Laien wenig gelesen."

Nog eens, waaruit kon Deutero-Jesaja deze meer dan oppervlakkige kennis van het Perzische geloof putten, en bijzonderheden kennen, die zelfs den ingewijden verborgen en met het oude Parzisme in strijd waren? Aangenomen zelfs, dat de Perzische legers, gelijk Xenophon mededeelt, lang vóór Babel's val tot bij de hoofdstad genaderd waren [4]) en vaste punten bezet hadden [5]), dan zal de godsman, indien hij betrekking met de Perzen heeft kunnen aanknoopen (?), toch wel niet in de gelegenheid geweest zijn om al de geheimen van hun godsdienst op te sporen. Kohut schijnt zich de verhouding tusschen Perzen en Israëlieten reeds bij het eerste optreden van Cyrus in de omstreken van Babel zóó intiem voor te stellen, dat de ballingen zelfs deel aan den Parzischen eeredienst namen. Maar dat is, gelijk ieder inziet, zeer onwaarschijnlijk. Zoo veel vrijheid zullen de „gevangenen" in het Chaldeeuw-

1) Windischmann, zor. Stud. S. 314.

2) Tiele t. a. p. blz. 14: „zij getuigen van een droevige verbastering der schoone godsdienst van Iran in de laatste jaren van de heerschappij der koningen uit het Hakhamanische stamhuis, omtrent welken tijd zij hoogstwaarschijnlijk werden opgesteld." Vgl. blz. 78 ib.

3) Av. übersetzt. III, S. II.

4) Cyrop. V, 3, 5; 4, 41 v. Diestel, Jesaja, S. 339.

5) Cyrop. V, 4, 51; 5, 1. Diestel S. 333.

sche rijk wel niet gehad hebben, dat zij de hand aan den vijand konden reiken en zijnen godsdienst tot den hunnen maken. Ik geloof gaarne, dat het lot der Israëlieten in de ballingschap over het algemeen niet zoo treurig was als sommige klachten der ijverigste Jahveh-dienaars zouden doen vermoeden [1]) „Zij konden huizen bouwen, akkers bearbeiden, wijngaarden planten, handel drijven, vrij met elkaar verkeeren, hunne godsdienstoefeningen houden" [2]). Maar het is ondenkbaar dat zij onder het oog der Chaldeeuwsche landvoogden, die het opzicht over hen hadden, openlijk met den vijand geheuld en zijne godsdienstige gebruiken overgenomen hebben. Wat derhalve de tweede Jesaja, een der ballingen, van het Parzisme wist, zal zich op zijn hoogst wel tot zeer algemeen bekende zaken bepaald hebben. Dit wordt zijdelings door een ander feit bevestigd. Een van de meest kenmerkende eigenaardigheden, die ook de aandacht van Herodotus trok [3]), was dat de Perzen geen beelden van hun godheden bezaten, ja, een afkeer van beeldendienst hadden. Dat was althans nog onder Cyrus het geval en tot Artaxerxes Mnemon [4]). Indien nu werkelijk Jesaja zoo op de hoogte van de Parzische geheimnissen was als Kohut beweert, dan is het wel vreemd, dat hij, bij zijn herhaalde bestrijding van de afgoderij, zijnen medeballingen hunne redders in dit opzicht niet tot voorbeeld gesteld heeft. Dit is een argumentum e silentio, ik erken het. Maar het komt vanzelf voor den geest, als men nadenkt over de vermeende wetenschap, die de profeet volgens K., van den nieuwen godsdienst gehad zal hebben. Zwijgt hij van dit ééne belangrijke feit, waaraan hij zoo dikwijls kon herinneren, is het dan waarschijnlijk dat hij er mee bekend was? En was hij daarvan onkundig, hoe zal hij dan met zooveel minder gewichtige dogma's der Perzen vertrouwd zijn geweest?

Nog een derde opmerking van algemeene strekking ga

---

1) Volg. Jes. XLII, 22. XLVII: 6. LI: 23. Ps. CXXXVII: 8 v.

2) Oort, B. v. J. IV, 81. Vgl. Kuenen, G. v. I, II, 3 v. Jer XXIX: 21—23.

3) Her. I, 138: Πέρσας δὲ οἶδα νόμοισι τοισῖδε χρεωμένους· ἀγάλματα μὲν καὶ νηοὺς καὶ βωμοὺς οὐκ ἐν νόμῳ ποιεύμενους ἱδρύεσθαι, ἀλλὰ καὶ τοῖσι ποιεῦσι μωρίην ἐπιφέρουσι.

4) Tiele, t. a. p. blz. 81.

vooraf. Zij betreft de critiek van den Zendavesta, aan welken Kohut ontleent. De chronologische bepaling der Parzische leerstukken is, gelijk bekend is, zeer moeilijk. Wat reeds vóór en onder Cyrus geloofd werd, en wat na hem aan de oude voorstellingen is toegevoegd, laat zich meestal niet met zekerheid zeggen. In zijne Inleiding tot de vertaling van den Avesta (1852) [1]) was Spiegel van oordeel, dat de leer van de opstanding eerst in den tijd van Artaxerxes Ochus ontstaan was. In zijne Erânische Alterthumskunde [2]) daarentegen (1872) houdt hij deze leer voor een bestanddeel van den Eranischen godsdienst, dat er reeds in den aanvang van de heerschappij der Achemeniden toe behoorde. Vooral Windischmann heeft zich in zijne Zoroastrische studiën moeite gegeven om te bewijzen, dat de opstandingsleer van den jongeren Bundehesh en de daarbij onderstelde werkzaamheid der Çaoshyanç oud-Parzisch is. Omtrent andere door Kohut besproken punten blijft intusschen nog veel te vragen over.

Zoo ten aanzien van de zeven Ameshaçpenta en hunne werkzaamheid bij de schepping. Is ook het geloof dat Ahuramazda hun raad bij die gelegenheid heeft ingewonnen, zóó oud, dat Deutero-Jesaja het bestreden kan hebben? Het valt te betwijfelen. Nergens in de oude Zendschriften wordt dat geleerd, en eerst de Huzvaresch-paraphrase uit veel lateren tijd verklaart Vend. XIX, 34 zoo [3]). Ook de bezwaren, die de genius Asha Vista bij de schepping tegen de mededeeling van het vuur aan de aarde maakt, is jongere sage, waaruit Kohut voor de eeuw van Cyrus en van Deutero-Jesaja liever niets had moeten afleiden [4]). Bovenal maakt hij zeer oncritisch gebruik van eene mededeeling van Theopompus bij Plutarchus [5]), om den profeet tot bestrijder van den Perzischen deus otiosus te maken. Gelijk wij boven [6]) zagen, zou Jesaja eene tegenstelling gemaakt hebben tusschen den altijd werkzamen Jahve, en Ahura-Mazda, die na de apocatastasis der dingen voor een korten (?) of geruimen tijd in slaap zou vallen. Op dit Parzische leerstuk zou Theopompus t. a. p. doelen.

---

1) Uebers. I, 15. 2) II, 159 f. 3) Zie boven blz. 574.
4) Vgl. Spiegel, Ueb. III, S. X. Tiele blz. 145,
5) De Iside et Os. Cap. 47. 6) Blz. 568.

Maar vooreerst is de plaats corrupt, vooral de woorden, waarop het aankomt: τὸν δε ταῦτα [1]) μηχανησάμενον θεὸν ἠρεμεῖν καὶ ἀναπαύεσθαι χρόνον, καλῶς μὲν οὐ πολὺν τῷ θεῷ ὥσπερ ἀνθρώπῳ κοιμωμένῳ μέτριον zijn onverstaanbaar. Om ze leesbaar te maken slaat men deze verandering van χρόνον κ. τ. λ. usque ad finem voor: χρόνον καλῶς μεν οὖν πολύν, τῷ δὲ θεῷ ὥσπερ ἀνθρώπῳ κοιμωμένῳ μέτριον, en wil ook het part. aor. μηχανησάμενον als part. fut. μηχανησόμενον lezen. Maar ieder gevoelt, dat deze tekstverandering zeer onzeker is, zoodat wij dan toch weinig op de mededeeling van Theopompus aankunnen. En bovendien, al heeft men nu door deze conjecturen een redelijken zin verkregen, waaruit blijkt dan, dat de bedoelde „god, die dit tot stand zal brengen" (τὸν δὲ ταῦτα μηχανησόμενον θεὸν) Ahura-Mazda is? Windischmann [2]) is geneigd aan den god Çam of aan Çaosyanç te denken. Ik laat dit in het midden, maar merk alleen, op dat men geen recht heeft, om uit zooveel onzekers conclusiën te trekken. Kohut meent, dat de plaats van Theopompus de toelichting bevat op de volgende uitdrukking in het XXXI^ste^ Hoofdstuk van den Bundehesh: „Ahura zal [3]) op zijn heerlijken troon zonder schepping zijn, want werken zal hij niet volbrengen, terwijl genen [4]) de dooden bereiden" [5]). Doch hiermede wordt geen Deus otiosus en allerminst een slapende God bedoeld, die „moede en mat" was geworden, maar eenvoudig te kennen gegeven dat „de schepping thans voleindigd is" [6]).

III.

Nemen wij nu de door Kohut bijgebrachte uitspraken van Deutero-Jesaja in oogenschouw, ten einde na te gaan, of zij, wel verklaard, anti-parzische polemiek bevatten. Wij volgen daarbij den geleerden Schrijver op den voet.

1°. Jes. XLI : 4; XLII : 8; XLIV : 6, 8; XLVIII : 12; XLV : 5, 6; XLVI : 9; XLVIII : 11 worden aangehaald als proeven van

1) D. i. al hetgeen in het voorafgaande betreffende de toekomst gemeld was.
2) S. 235.
3) Na de vernieuwing. Zie Tiele, blz. 357.
4) De helpers.
5) Windischmann, S. 116.
6) Tiele, t. a. p.

polemiek tegen de parzische „Yemâ" of tweelingen, den goeden en kwaden God, Ormuzd en Ahriman, zooals die vooral in het eerste Hoofdstuk van den Bundehesh tegenover elkander gesteld worden. Op die pp. staat namelijk: *Ik, Jahve, ben de eerste en bij het nageslacht dezelfde;* of: *Ik ben de eerste en de laatste, en buiten Mij is geen God, Mijne eere laat Ik aan geen ander.* Rukt men deze woorden uit hun verband, dan kunnen ze zeker wel tegen den Zendavesta gericht zijn, maar in hun verband gelezen, bevatten ze uitsluitend een bestrijding van de afgodendienaars in het Chaldeeuwsche rijk, van de beeldendienaars onder de Israëlietische ballingen en de Babyloniërs. Dat blijkt vooral uit XLII: 8 en XLIV: 6, 8. Op eerstgenoemde plaats laat de profeet zijn God zeggen: *Ik ben Jahveh, dat is Mijn naam; en mijne eer gun ik aan geen ander, en mijn roem niet aan de afgodsbeelden.* De vermelding der פְּסִילִים doet hier alles af, en bewijst overtuigend, dat men bij אַחֵר niet aan Ahriman behoort te denken [1]). Op de andere plaats lezen wij: *Zoo spreekt Jahveh, de koning van Israël, en zijn Verlosser, Jahveh der legerscharen: Ik ben de eerste, en Ik ben de laatste, en buiten Mij is geen God... Beeft niet en vreest niet, heb Ik het niet te voren verkondigd en bericht? en gij zijt Mijne getuigen. Er is geen God buiten Mij, en geen rots, Ik weet geenen.* Dat ook dit polemiek tegen de afgodsbeelden is, blijkt uit hetgeen terstond met terugslag op deze woorden volgt (XLIV: 9 v.): *de vervaardigers der beelden zijn allen nietig, en hunne lievelingen* [2]) *onnut; en hunne getuigen zien niet, en zijn onwetend.* Dit וְעֵדֵיהֶם (vs. 9) is slechts verstaanbaar door het voorafgaande וְאַתֶּם עֵדַי (vs. 8); tegenover de Israëlieten als getuigen van Jahveh, staan de beeldendienaars, als getuigen hunner afgoden. Het verband tusschen vs. 8 en 9 is dus zeer innig, en vs. 8 slechts van afgoderij en beeldendienst sprake. In het vervolg wordt ook alleen deze op Deutero-Jesajaanschen trant [3]) geparodieerd (XLIV: 10—20).

---

1) Vgl. boven blz. 574.
2) D. z. de afgoden.
3) Vgl. XL: 19 v. XLI: 7,

Nergens, bij de door K. aangevoerde uitspraken, is het verband anders. Telkens als de bekende formules over Javeh's alleen heerschappij en identiteit, zijne trouw en waarachtigheid gebezigd worden, geschiedt dit in tegenstelling met de Babylonische en andere afgoden, welke een deel der ballingen vereerden. Om van dezen dienst af te schrikken — en niet om het Parzisme te bestrijden — wordt er op gewezen, dat zij het volk niet uit zijne ellende zullen kunnen verlossen, en dat zij zelfs de redding niet kunnen voorspellen, die nu door de komst van Cyrus aanstaande is. XLVI: 8 v. worden die „afvalligen" opzettelijk genoemd en verzocht, het wel ter harte te nemen.

Wordt dit resultaat misschien door Jes. XLV: 6 v. omvergeworpen? Wij zagen boven [1]) dat op dit punt althans nog vele anderen met Kohut eenstemmig zijn. Zoo iets, meenen zij, dan bevatten deze regelen polemiek tegen het Parzisch dualisme. Ormuzd woont in het licht, en Ahriman in de duisternis: tusschen beide elementen en hunne goden bestaat eene absolute antithese. Wat ligt meer voor de hand dan te onderstellen, dat deprofeet met het oog op die leer nadrukkelijk en echt monistisch verkondigde, dat Jahveh beide tegenstellingen in hoogere eenheid oplost, daar Hij zoowel de duisternis als het licht tot stand bracht? — Doch ik kan zelfs dit niet toegeven. Ook hier vind ik geen spoor van anti-parzisme. Mijn eerste argument voor deze stelling is ad hominem, t. w. minder krachtig voor mij dan voor hen, die den tekst voor de vrucht van methaphysische bespiegeling over het goddelijk wezen houden. Is de plaats inderdaad een locus de Deo, dan zij opgemerkt dat „wij het dualisme in alle natuurgodsdiensten terugvinden" [2]), en dat met name de Babyloniërs de wereld uit een dubbel beginsel afleidden, t. w. uit het licht, hetwelk zij Vader, en uit de duisternis, welke zij Moeder noemden [3]). Als

---

1) Blz. 567. 2) Tiele, t. a. p. 113.

3) Philosophoumena Lib. I. Cap. II, Ed. Cruice, p. 11: *Διόδωρος δὲ ὁ Ἐρετριεὺς καὶ Ἀριστόξενος ὁ μουσικός φασι πρὸς Ζαράταν τὸν Χαλδαῖον ἐληλυθέναι Πυθαγόραν· τὸν δὲ ἐκθέσθαι αὐτῷ δύο εἶναι ἀπ' ἀρχῆς τοῖς οὖσιν αἴτια, πατέρα καὶ μητέρα· καὶ πατέρα μὲν φῶς, μητέρα δὲ σκότος.* (Dat dit de leer van den Chaldeër, en niet die van Pythagoras is, blijkt uit hetgeen volgt). Vgl. nog Münter, Die Religion der Babylonier, S. 46. Movers, Die Phönizier I, 269. Spiegel, Eran. Alterth. II, 19.

dus Deutero-Jesaja het heidensch dualisme bestreden heeft, dan is het wel zoo waarschijnlijk dat hij ook daarbij aan zijne onmiddellijke Babylonische en Babylonischgezinde omgeving gedacht heeft, aan wier adres ook de telkens herhaalde polemiek tegen de afgoderij gericht is. Voor deze onderstelling zou nog kunnen pleiten, dat ook na Jes. XLV: 6, 7 terstond weer de beelden onder handen worden genomen (vs. 9—11). Maar krachtiger dunkt mij een ander argument, t. w. dat aan de uitspraak van den profeet over Jahveh's werken t. a. p. blijkbaar geen dogmatiek over zijn wezen ten grondslag ligt. Licht en duisternis zijn hem hier en overal beelden voor heil en onheil, geluk en ongeluk. Dit blijkt niet slechts uit hetgeen hier terstond na יוֹצֵר אוֹר וּבוֹרֵא חֹשֶׁךְ volgt: [1]) עֹשֶׂה שָׁלוֹם וּבוֹרֵא רָע; maar ook uit de gelijksoortige uitspraken XLII: 16 *duisternis maak Ik voor hen tot licht;* L: 10 *die in duisternis wandelt* (vgl. XLII: 7) *en geen licht heeft, hij vertrouwe op den naam van Jahveh* [2]); LVII: 8 *dan breekt het licht door als het morgenrood* enz.; zie vooral nog LVIII: 10; LIX: 9; LX: 1. Zonder eenigen twijfel dus bedoelt de profeet ook op de besproken plaats XLV: 7 met de duisternis de door hem geschetste ellende des volks, en met het licht het heil, dat aanstaande is. Had Jahveh hun tot heden het kwade beschoren, Hij zou nu het goede schenken, gelijk Hij beloofd had. Vele jaren hadden zij in ellende doorgebracht, maar thans gaan *de hemelen druipen van boven, en de wolken heil uitgieten, de aarde opent zich, opdat geluk ontspruite en heil ontkieme* [3]). Dat dezelfde God het een en het ander deed, was in het minst niet vreemd. Anti-parzisch was die bewering in geen geval. Immers ook volgens de Zendavesta beloonde en strafte Ahura-Mazda [4]); zoowel geluk als ongeluk kwamen van Hem. Zijn dus licht en duisternis h. t. p. beeldspraak daarvoor, en zonder theologisch-speculatieve beteekenis, dan heeft de uitspraak ook de polemische strekking niet, welke Kohut en anderen er aan toekennen.

---

1) רע, רעה is hier *ramp, onheil,* vgl. XLVII: 11; LVII: 1.
2) Vgl. IX: 1. 3) XLV: 8.
4) Bundeh. XXXI. Windischm. S. 115. Vend. VIII, 251 verv. IX, 177 verv XVI, 31 verv. XVIII, 133 verv.

2°. Om te doen uitkomen, dat Jahveh alleen schepper is, en niet, als Ahura-Mazda, de hulp van de Amesha-çpentas behoeft, zou Deutero-Jesaja XL: 25 v.; XLIV: 24 geschreven hebben. — XL: 25 v. luidt: *Met wien vergelijkt gij Mij, zoodat ik hem gelijk zij? zegt de Heilige. Heft uwe oogen omhoog en ziet: wie schiep deze?* — Hierbij kan echter niet aan de Perzische heiligen gedacht zijn, daar de profeet kort te voren, vs. 18, waar hij dezelfde vraag stelt, duidelijk gezegd had, dat God geen gelijkenis had met de afgodsbeelden, vgl. vs. 19, 20. Het is immers ongeoorloofd, de vraag bij de herhaling anders op te vatten, nu de Schrijver niet te kennen geeft, dat zij eene andere strekking heeft. — XLII: 5 heeft geen de minste bewijskracht, maar van meer gewicht is XLIV: 24: *Zoo zegt Jahve, uw verlosser en formeerder van den moederschoot af: Ik ben Jahve die alles doet, die de hemelen uitspant alleen, die de aarde uitbreidt, wie met Mij?* Voorzeker ligt in deze schets van Jahveh's scheppende en onderhoudende werkzaamheid eene antithese. Maar welke? Heeft de profeet de afwezigheid van helpers bij dat werk willen leeren, of bedoelde hij, dat Israël's God geen concurrenten had (vgl. Ps. CXXXVI: 4)? Waarschijnlijk het eerste. Want ofschoon de verbinding van לְבַדִּי met אָנֹכִי op zich zelf even mogelijk is als die met עֹשֶׂה, en מִי אִתִּי [1]) desnoods evengoed *quis praeter me?* als *quis mecum?* zou kunnen beteekenen, pleit toch de vergelijking van LXIII: 3 en Deut. XXXII: 12 zeer stellig voor de tweede verklaring. Evenals op die p.p. wordt hier geleerd, dat Jahveh zonder iemands hulp werkt. Is dit echter met het oog op de Parzische leer gezegd? Er is niets, dat deze opvatting wettigt [2]). LXIII: 3 wordt verkondigd dat de עַמִּים, *volkeren*, Jahveh niet geholpen hebben op zijnen krijgstocht tegen Edom; Deut. XXXII: 12, *dat Jahve alleen Israël leidde, en geen* אֵל נֵכָר *bij Hem was.* Dit laatste geeft waarschijnlijk den sleutel tot ons vers: Jahveh had ook bij zijn scheppen geen hulp van vreemde goden noodig. En dat de profeet,

1) Dus lees ik met den Ketib; de lezing van den Keri is onhoudbaar.

2) Aangenomen ten minste, dat het dogme van de medescheppende werkzaamheid der Amesha-çpenta ouder dan de tijd van Cyrus is, wat ik boven in twijfel trok.

dit bedoelende, niet aan de Perzische „onsterfelijken" dacht (die zoo ook niet heeten konden) blijkt uit een nauwkeurige lezing der rede, waartoe deze uitspraak behoort. Het zijn weer de afgoden, die hem bekommeren; het hart der Israëlieten hangt nog te zeer aan den beeldendienst. De dwaasheid daarvan aan te toonen, stelt hij zich van XLIV: 1 af ten doel. „Jahveh is het, die hen gemaakt en alles voor hen toegericht heeft, dat zij daaraan toch denken!" Geheel met dezelfde woorden was dit vs. 2 en vs. 21 gezegd, en met het oog op den beeldendienst der ballingen vs. 19—20. Is het denkbaar dat hier de uitdrukkingen eene andere strekking zouden hebben? Het terstond volgende vers (25) betreffende de profetie der gebeurtenissen slaat immers ook volkomen op vs. 7 terug. Ten bewijze dat de gedachtengang van den profeet nog steeds dezelfde is.

3°. Jes. XLIII: 3, 11; XLIV: 6; XLIX: 26; LI: 6, 8; LXIII: 16 doen Kohut vermoeden, dat Deutero-Jesaja strijdt voerde tegen de leer der Çaoshyanç of Parzische geniën, die bij de opstanding de wereld vernieuwen zullen [1]). Op de aangehaalde pp. namelijk wordt gezegd dat Jahveh Israël's Redder en Verlosser is, מושיע וגאל. Op zich zelf ligt in deze verzekering nog geene tegenstelling, maar op eene van de aangehaalde pp. (XLIII: 11) wordt er bijgevoegd: *en er is geen* מוֹשִׁיעַ *buiten Mij*. Waartoe hier uitbreiding der gedachte? Let op hetgeen voorafgaat vs. 10: *vóór Mij werd geen God gemaakt, en na Mij zal er geen zijn.* Ook hier derhalve wordt weer de afgoderij in de ballingschap aangetast. Die Israëlieten, welke meenden dat er wel goden buiten Jahveh waren, hoopten ook op hunne hulp voor de uitredding. Reeds vroe- (XLI: 23 v.) had de profeet op het ijdele dezer verwachting gewezen. Thans herhaalt hij, gelijk XLVI: 7, de toen gegeven waarschuwing: Jahveh alleen is de Redder, terwijl de doode afgodsbeelden niets kunnen doen.

4°. Jes. XL: 13 v.; XLVI: 10 zijn, volgens Kohut, gericht tegen de Parzische meening, dat Ahura-Mazda bij de schepping den raad der Amschaspands zou ingewonnen hebben. Alleen

1) Zie over deze leer Tiele, blz. 153 v.

de eerste plaats is van belang: *Wie heeft den geest van Jahveh gericht, en wie was de man zijns raads, die Hem leerde? Met wien heeft Hij geraadpleegd, dat hij Hem leidde en Hem onderwees omtrent den rechten weg? enz.* Stond het reeds vast dat het Parzisme in Cyrus' tijd het bedoelde dogme verkondigde, en bleek het elders, dat Deutero-Jesaja het geloof der Perzen bestreed, dan zou de verklaring van Kohut overweging verdienen. Doch noch het een noch het ander is het geval, en in de uitspraak zelve is niets, dat ons dwingt zijne opvatting over te nemen. Integendeel, de profeet spreekt van een אִישׁ עֲצָתוֹ, waarmee hij ook elders (XLVI: 11) een mensch bedoelt. Menschen, volken heeft Jahveh niet geraadpleegd, zegt hij. Had hij aan hemelingen gedacht, gelijk de Amschaspands waren, dan zou hij dat licht op de eene of andere wijs hebben aangeduid. Nu hij dat niet doet, hebben wij geen recht om aan *den man* (= *mensch*) *zijns raads* een anderen zin te hechten, dan dien de woorden en het gebruik aan de hand doen. Ook de dichter van het boek Job, die H. XXXVIII v. de woorden van Deutero-Jesaja (XLII: 12—14) commentarieert en uitbreidt, past dit *raden* en *onderrichten* op den mensch Job toe. Geeft de profeet zelf niet te kennen, dat hij aan *menschen* denkt, als hij terstond daarop de nietigheid der גוֹיִם voor Jahveh met nadruk doet uitkomen (vs. 15, 17)?

5°. De nieuwe schepping, die Deutero-Jesaja belooft, wordt, volgens K. gesteld tegenover die, waarop de Bundehesh het uitzicht opent, blijkens Jes. XL: 28: *Hebt gij het niet begrepen, hebt gij het niet gehoord? Een eeuwig God is Jahveh, die de einden der aarde schiep, Hij wordt niet moede en niet mat.* Want de Perzen zeggen, dat Ahura in „de vernieuwing" of Fraskrt eenigen tijd rust zal nemen. — Doch, de juistheid van de opvatting der bedoelde plaats uit den Bundehesh nu daargelaten [1]), het is reeds daarom niet wel mogelijk, een parallel tusschen de Israëlietische en de Parzische uitspraak te trekken, omdat de eerste niet over de houding van Jahveh bij de vernieuwing handelt. Jesaja beweert, dat op dit oogenblik, terwijl het volk over zijne ellende klaagt, Jahveh krachtig

1) Zie boven blz. 577 v.

werkzaam is in hun belang, al schijnt het hun ook anders toe. Men leze XL: 27—31 in zijn geheel, en zie, of hierin iets anti-parzisch kan liggen.

Maar het geheele denkbeeld der apocatastasis zal Jesaja, hoewel gewijzigd en met stille polemiek, aan de Perzen ontleend hebben, vgl. XLIII: 19; LI: 17; LXV: 17; LXVI: 22 en andere pp. waar de nieuwe hemelen en de nieuwe aarde geschetst worden. Intusschen is de spil, waarom in den Bundehesh de Fraskrt draait, de opstanding der dooden [1]). Met haar staat of valt het Parzisch leerstuk. Wie het dus, al was het ten deele, overnam, moest de opstanding ook leeren. Wie het bestreed, moest op zijn minst doen uitkomen dat hij zich in de opwekking der dooden niet vinden kon. Noch het een, noch het ander doet de tweede Jesaja. Hij bewaart over dit essentiëele gedeelte het stilzwijgen. Waaruit blijkt dan dat hij de Parzische eschatologie bij zijne schildering van Israël's toekomst voor oogen had? Kon hij, die eene zoo stoute verbeelding had, de heileeuw niet schetsen, zonder aan den Zend-Avesta te ontleenen? En ontleende hij daaraan, dan is het wel vreemd, dat hij in de „vernieuwing" de verwekking van kinderen [2]) en het eten [3]) laat voortduren, terwijl de Bundehesh leert: „er zal geen verwekking van kinderen zijn" [4]) en: „zij zullen tot niet-eten komen, en toch niet sterven" [5]). Dit is toch wel niet eene „anders gewendete Deutung der Parsenvorstellungen" (Kohut), maar het is een gansch andere voorstelling, die met de Parzische niets gemeen heeft. Neen, de schildering van de toekomst door den Babylonischen Jesaja is, ook in hare wonderlijke eigenaardigheden, echt-Israëlietisch, gelijk reeds Kuenen aangewezen heeft [6]). De profeet bouwde daarbij voort op de grondslagen, door zijne voorgangers, o. a. door den eersten Jesaja gelegd. Het denkbeeld, dat de gewone loop der dingen in den nieuwen tijd verstoord zou worden, behoefde hij niet in het Parzisme te zoeken, daar

1) Vgl. Bund. XXXI de aanhef, en verder het geheele Hoofdstuk. Tiele, blz. 252—259.
2) LXV: 23. 3) LXV: 13.
4) Windischmann Zor. Stud. S. 117.
5) Windischmann S. 114.
6) De Profeten en de profetie onder Israël, I, 275, 277.

hij het in de profetische redenen van geestverwanten en in de profetische geschriften van vroeger gevonden had [1]), naar welke hij zelf gedurig verwijst [2]). De uitwerking naar de tijdsomstandigheden kan slechts oorspronkelijk van hem zijn, daar zij den Israëlietisch = nationalen tint draagt [3]).

6°. Jes. LVI: 9—12 zal dienen tot bestrijding van het Parzisch bijgeloof, volgens hetwelk de booze geest, Drukhs Naçus genaamd, die, in de gedaante van een vlieg, op de lijken van menschen en honden aast, wordt verdreven door een geelachtigen hond met vier oogen of een witten hond met gele ooren. De profetische uitspraak luidt: *Gij, dieren des velds, komt allen, om te eten, gij allen, dieren in het woud! Zijne* [4]) *wachters zijn blind, zij allen onverstandig, zij allen zijn stomme honden, die niet kunnen blaffen; droomerig liggen zij neder, liefst slapen zij. Bovendien zijn die honden zeer begerig, zij kennen geen verzadiging. Maar zij zijn herders* [5]), *die geen acht weten te geven; zij allen gaan huns weegs, ieder op zijn winst uit, zonder uitzondering.* Dit zal nu gericht zijn tegen de volgende uitspraak van den Vendidad [6]): *Daardoor, o heilige Zarathustra, dat men een gelen hond met vier oogen of een witten met gele ooren langs den weg voert (waarover men het lijk naar zijne laatste rustplaats draagt), loopt deze Drukhs Naçus naar de noordelijke streken.* Wie kan het gelooven? Het eenige punt van overeenkomst tusschen de beide plaatsen is het woord hond. Overigens loopt alles uiteen. Bij Jesaja zijn de honden beeld voor de slechte profeten van Israël, in den Vend. is de hond het dier van dien naam; Jes. spreekt van honden in het algemeen, Vend. van een bepaalden hond met vier oogen of een witten met gele ooren; Jes. eischt van zijn honden, dat zij waken en blaffen, volgens Vend. wordt de hond rondgevoerd; Jes. verlangt van de herdershonden bescherming van de schapen tegen wilde dieren, Vend. zegt

---

1) Am. VIII: 9; IX: 5 (vgl. Jes. LXVI: 15); Am. IX: 13—15 (vgl. Jes. LXV: 21 v.); Mich. V: 12—14 (vgl. Jes. LXV: 1—7); Jes. XI: 6—8 (vgl. LXV: 25); Hab. III: 6 (vgl. Jes. XL: 4); Jer. XXXI: 31 (vgl. Jes. LV: 3).

2) XLII: 9; XLIV: 26; XLVI: 11; XLI: 11; XLVIII: 26; LIII: 1. Vgl. Kuenen, De Profeten II, 48.

3) Vgl. b. v. LVIII: 13 v. LX: 6 v, 13.

4) Israël's.

5) = *bewakers.*

6) VIII, 48.

dat de gele of witte hond den boozen geest verjaagt; Jes. plaatst zijne honden bij levenden, in Vend. is de hond een geleider van lijken. Waar is dus de polemiek? Men zou even goed, en met nog meer recht, kunnen beweren dat Job XXX: 1 op de parzische honden doelde; daar is ten minste nog van werkelijke honden sprake. Indien de profeet zich aan het Perzisch bijgeloof geërgerd had, zou hij immers ironisch of ernstig van deze verjaging der geesten gewaagd en er voor gewaarschuwd hebben. Wat hij schrijft, doelt eenvoudig op de profeten van Israël, ook elders zoo menigmaal wachters en herders genoemd; hunne nalatigheid en ontrouw worden in beeldspraak beschreven; van die der parzische honden is geen sprake, en kon ook, omdat ze bij-hun werk geheel passief waren, geen quaestie zijn.

7°. Jes. L: 11 is, volgens K., tegen den Parzischen vuurdienst gericht: *Zie, gij allen ontsteekt een vuur, gij steekt brandpijlen aan* [1]*: gaat in den gloed van uw vuur en in de brandpijlen, die gij hebt doen ontvlammen. Van Mijne hand geschiedt u dit, op de plaats der ellende zult gij nederliggen.* — Een eerste bezwaar tegen de opvatting van K. is, dat niet de Perzen, maar Israëlietische ballingen toegesproken worden. Kohut kan dit bezwaar niet ontkennen, maar onderstelt, om het uit den weg te ruimen, dat er onder de Israëlietische ballingen waren, die den Erânischen vuurdienst van de Perzen hadden overgenomen. Ik heb boven [2]) reeds opgemerkt, hoe onwaarschijnlijk het is, dat de Israëlieten in het Chaldeeuwsche rijk, zoolang zij onder de Babyloniërs stonden, zich openlijk aan de vijanden aansloten. Thans verdient nog het volgende de aandacht. Nergens elders, waar de profeet de heidenschgezinde ballingen bestraft — en dat doet hij telkens — noemt hij de vuuraanbidders. Bij herhaling waarschuwt hij de afgodendienaars, die beelden vervaardigen en zich aan afgodische gebruiken overgeven [3]), maar van de door Kohut ontdekte richting

---

1) מָאוֹרֵי, gelijk de Masoretische tekst heeft, is onhoudbaar, daar men geen brandpijlen *gorden* kan. Men leze derhalve met Diestel מְאִירֵי (vgl. XXVII: 11) of met Hitzig en Ewald מְאוֹרֵי. Zoo las ook de Peschitto.

2) Blz. 575 v.

3) Zie boven blz. 579 en LVII: 5—9; LXV: 3 v.

onder de ballingen rept hij nergens een woord. Zou hij ze t. a. p. slechts terloops vermeld hebben, om vervolgens hen uit het oog te verliezen? Wat niet minder vreemd schijnt is, dat hij tegen de hier toegesprokenen het heftigst is, waarschijnlijk omdat dezen hem en zijne Jahvistische ambtgenooten persoonlijk tegenstonden, ja verguisden en mishandelden [1]) Wie zou dat verwachten, die bedenkt, dat ook de profeet, hoe hij dan ook over het Parzisme dacht, in elk geval een bewonderaar van Cyrus en zijne Perzen was? Mij dunkt, al kantte hij zich tegen den vuurdienst, dan kon hij toch niet wel zoo in onmin leven met volksgenooten, die evenals hij redding wachtten, van het oosten; en om dezelfde reden konden zij niet zoo fel op hem gebeten zijn. Alles dringt ons inderdaad, om ook hier te vragen, of de uitspraak als antiparzisch moet worden aangemerkt? Er is waarlijk niets, dat er ons toe verplicht. Het vuur en de vuurgloed kunnen hier even goed beelden voor den ondergang des volks zijn, als dikwerf in het O. T. en elders bij Deutero-Jesaja, b. v. XLVII: 14. Zie ook Jer. XVII: 4, *vuur hebt gij ontstoken in Mijnen toorn, het zal tot in eeuwigheid branden.* Zelfs de uitdrukking van Jeremia komt met die van Deutero-Jesaja overeen (vgl. אֵשׁ קִדְחָתָם Jes. met קִדְחֵי אֵשׁ Jer.), en het is zeer mogelijk, dat deze ze aan genen ontleend heeft. Hoe dit zij, het ligt voor de hand, de Jesajaansche uitspraak dus te vertolken: door onrust te stoken en de vrome Jahvedienaars aan te vallen brachten vele goddelooze ballingen de Israëlietische kolonie, en niet het minst zich zelven in gevaar. Zij staken een vuur aan, dat hen verteren zou [2]).

8°. Tegen Cyrus persoonlijk zal Jes. XLII: 19—21 gericht zijn: *Wie is blind, zoo het mijn knecht niet is, en doof gelijk mijn bode, dien Ik zenden wil, wie is blind als de godgewijde* [3]. *en blind als de knecht van Jahveh? Gij hebt groote dingen ge-*

1) Vgl. L: 7 v.

2) Zoo juist Ewald, Delitzsch, Diestel: „die Stelle ist natürlich bildlich zu verstehen." Min juist denken Gesenius, Umbreit, Hitzig e. a. aan pogingen der ballingen om zich met geweld vrij te maken.

3) Kohut wil מְשֻׁלָּם in מְשֻׁלָּח veranderen. Maar het door den Mas. tekst en als Versa. overgeleverde woord is hier zeer op zijn plaats, en komt ook, ten minste als eigennaam, dikwijls voor, Ezr. VIII: 16: X: 15, 29; Neh. III: 4; VI: 30 enz.

zien, maar geen acht gegeven, hij had de ooren open, maar hoorde niet. Het behaagde Jahveh wegens zijne goedheid, de leering groot en heerlijk te maken. — Doch van al de beweringen van Kohut is deze wel de allerongelukkigste. Hoe hij meenen kan, dat „slechts op Cyrus toegepast de plaats zin geeft" is ter nauwernood begrijpelijk. Let wel, aan de medegedeelde uitspraak gaat de volgende vermaning vooraf (vs. 18): *gij dooven, hoort, en gij, blinden, aanschouwt om te zien!* Natuurlijk bevatten de door K. aangehaalde verzen eene verklaring daarvan. *Dooven* en *blinden* spreekt de profeet toe; maar hij voorziet, dat men vragen zal, wie hij met die attributen bedoelt. Het antwoord is: den knecht van Jahveh. Zonder twijfel is dit enkelvoud een collectivum. Want werd aan één persoon gedacht, dan zou de nadere toelichting, die de profeet aangaande zijne *dooven* en *blinden* geeft, duister zijn. Bovendien is de עבד יהוה, gelijk men weet, bij Deutero-Jesaja altijd een collectivum, ter aanduiding van het volk Israël in ruimeren of engeren zin. Dat dit ook hier het geval is, blijkt uit meer dan ééne bijzonderheid. In den aanhef dezer rede wordt „de knecht" reeds in dezen zin genoemd: *Zie mijn knecht, dien ik steun, mijn uitverkorene. Ik wil u bewaren en u maken tot een bondsvolk* (XLII: 1, 6). Evenzoo bevat וְהוּא עַם בָּזוּז, *en hij is een uitgeplunderd volk* (vs. 22) de verklaring van den vs. 19—21 toegesproken עבד יהוה, van wien reeds vs. 20*b* in den 3den persoon gewaagd werd. Ten overvloede blijkt ook nog uit vs. 23, dat Jesaja hier niet aan Cyrus, maar aan de Israëlieten denkt. *Wie onder ulieden* (מִי בָכֶם) *hoort hiernaar, is er opmerkzaam op en geeft er acht op voor het vervolg?* Deze vraag is aan het adres van dezelfden gericht, die vs. 20 vermaand werden om beter te hooren en op te merken. Aliis verbis bedoelen vermaning (vs. 20) en vraag (vs. 23) ook hetzelfde. Hieruit volgt dat vs. 19—22 in parenthesi in het licht stelt, waarom de ballingen met zooveel nadruk moesten opgewekt worden om ditmaal acht te geven. „De knecht", die tot heden nalatig en daardoor ellendig geweest was, moest nu met open ooren hooren naar hetgeen Jahveh te zeggen had. Stel dat die knecht hier Cyrus was, hoe zonderling zou hem dan de inhoud van de voor hem be-

stemde rede van Jahveh in het oor geklonken hebben, zoowel vs. 24: *Wie gaf Jakob over aan plundering en Israël aan roovers? Was het niet Jahveh, tegen wien wij gezondigd hebben?* als XLIII: 1: *Maar nu, zoo spreekt Jahveh, uw Schepper, en uw Formeerder, o Israël, vrees niet, want Ik verlos u...* Hoe kan Kohut dan toch meenen, dat de aangehaalde woorden slechts zin hebben, als ze op Cyrus worden toegepast? Veeleer worden ze zoo geheel onverstaanbaar, en brengen het redebeleid in de war. Daarentegen is alles in orde, wanneer ook t. a. p. onder den עבד יהוה het volk Israël verstaan wordt. Ook past dan op hem de naam „bode van Jahveh, dien Hij zenden wil". Is hij nu nog doof en blind, en dus weinig geschikt om als leeraar onder de heidenen op te treden, het was Jesaja's vaste overtuiging dat in den messiaanschen tijd het volk hiertoe in staat zou zijn, wanneer het den geest van Jahveh ontvangen had [1]). Trouwens deze exegese is niet nieuw of twijfelachtig. Doch het was noodig, haar tegenover Kohut te handhaven. Men zal mij daarom de opzettelijke aanwijzing van hare juistheid ten goede houden, zelfs al mocht men van oordeel zijn, dat hetgeen ik beweer veel van een axioma heeft.

IV.

Wie zich met het voorafgaande vereenigen kan, zal wel niet aarzelen, de slotsom van mijn onderzoek te onderschrijven, dat de aan het hoofd van dit opstel gestelde vraag ontkennend moet beantwoord worden. De Babylonische Jesaja bestrijdt het Parzisme niet. Hij houdt zich met den godsdienst der naderende redders niet bezig Ook hun dualisme wordt door hem niet berispt. Dit resultaat is door vergelijking van den Zendavesta, maar vooral door de verklaring van vele Deutero-Jesajaansche uitspraken verkregen.

Van tegenzin tegen den godsdienst van Cyrus ontbreken derhalve de sporen. Daarentegen pleiten enkele uitspraken voor de stelling, die trouwens reeds door anderen verdedigd is, dat Deutero-Jesaja het Parzisme, voor zoover hij het kende.

---

1) XLII: 1, 4, 6 v.; XLIX: 6; LIII: 11; vgl. Kuenen, De Profeten I, 299 v.

ver boven den Babylonischen godsdienst stelde. De sympathie van den profeet en zijne geestverwanten voor den adelaar uit het noordoosten was inderdaad bijzonder groot. Dit kan ten deele zijn grond gehad hebben in de omstandigheid, dat hij de vijand van Babel was. Maar toch, de gunsten, die hij hem in Jahve's naam toezegt, en de titels, waarmee hij hem versiert — *Jahve's herder*, *gezalfde*, *geliefde*, *uitvoerder van zijn raad* — laten zich nauwelijks alleen verklaren uit het feit, dat de Perzische monarch de man scheen, door wien God de gehate vijanden vernietigen zou. Dit was wel de hoofdzaak, gelijk hij zelf uitdrukkelijk zegt: *wegens mijnen knecht Jacob*, *en om Israël*, *mijn uitverkorene*, *riep Ik u* [1]). Ook wist hij, dat „de man uit het verre land" [2]) geen Jahvehdienaar was, vgl. וְלֹא יְדַעְתָּנִי, *en gij kendet Mij niet*, XLV : 5. Maar wat beteekent de verzekering, die hij Jahveh XLI : 25 laat geven, יִקְרָא בִשְׁמִי? Dit kan niet zijn, gelijk Stier e. a. meenen: Cyrus erkent Jahveh als den waren God; want dan zou deze uitspraak van den profeet in strijd met de andere, pas aangehaalde zijn. Ook behoeft de uitdrukking dat, volgens het spraakgebruik, niet aan te duiden; want קָרָא בְשֵׁם is oorspronkelijk en meermalen: *een naam luide noemen*, *hem uitroepen* [3]). De bedoeling van den profeet is dus t. a. p. niet: Cyrus nadert Babel als Jahvehdienaar. Veeleer wil hij zeggen: Cyrus voert zijn leger tegen Babel aan met den naam van Jahveh op de lippen, die naam is zijn krijgsleus, die hem de overwinning verschaft. Maar deze verwachting zou toch niet zeer natuurlijk geweest zijn, indien de profeet de overtuiging niet gehad had, dat er punten van aanraking tusschen het Jahvisme en Parzisme waren. Men vergelijke zijne houding tegenover Cyrus met die, welke Jeremia tegenover Nebucadrezar aannam [4]). Ook deze koning heette bij den voor exilischen profeet Jahveh's „knecht", voor zoover hij diens raadsbesluit uitvoerde, maar de „herder," de „gezalfde," de „geliefde" was hij niet. Evenmin kwam de Chaldeeuwsche vorst

---

1) XLV : 4.
2) XLVI : 11.
3) Vgl. XL : 26; XIII : 1, 30; XLV : 5.
4) Jer. XXV : 9; XXVII : 6; XLIII : 10.

met Jahveh's naam op de lippen. De ingenomenheid van Deutero-Jesaja met zijn held was dus oneindig veel grooter dan die van zijn voorganger met den koning van Babel. Dit verschil zou desnoods uit het onderscheid in zending verklaard kunnen worden. De Babyloniër had den droevigen last ontvangen om Israël te overwinnen en weg te voeren; terwijl den Pers werd opgedragen, Jahveh's volk te verlossen en tot ongekenden luister te brengen. Maar de uitdrukkingen doen toch nog iets meer vermoeden. Ook laat zich de hoop, dat Cyrus de ballingen zoo sterk zou begunstigen, nauwelijks anders verklaren dan uit de onderstelling, dat die vorst zich naar Jesaja's meening, om zekere reden, bijzonder tot hen zou aangetrokken voelen. Dat die reden, volgens hem, in de overeenkomst van hunne godsdiensten lag, is wel niet streng bewijsbaar, maar om het daareven gezegde zeer waarschijnlijk. Ook had de profeet stellig de gelegenheid gehad om althans zoo veel van het Parzisme te vernemen, dat hij zich over zijn eigenaardig karakter in hoofdtrekken een oordeel kon vormen In bijzonderheden kende hij het niet; het blijkt ten minste nergens en is ook op zichzelf onwaarschijnlijk dat dit het geval was. Maar dat het in hoofdzaken van den Babylonischen godsdienst verschilde en zich meer in de richting van het Jahvisme bewoog, kan hem zeer wel bekend zijn geweest. Ik geloof dus inderdaad dat wij recht hebben, om te blijven meenen, dat de ingenomenheid der Israëlieten met de Perzen en hunnen godsdienst, waarvan naexilische geschriften de blijken dragen, reeds van Deutero-Jesaja of dagteekende, ja van hem en zijne medestanders is uitgegaan.

Groningen, Juni 1877. J. C. MATTHES.

DE ETHISCHE RICHTING EN DE GODSDIENST. II.

OPHELDERINGEN NAAR AANLEIDING VAN PROF. RAUWENHOFF'S KRITIEK.

Om het m. i. ontijdig gesloten of liever dood geloopen debat over de ethische kwestie te heropenen, schreef ik mijn opstel over: De ethische richting en de godsdienst [1]). Van voortgezette discussie toch, en daarvan alleen, meende ik, zoo al geen overeenstemming, dan toch meer toenadering en wederzijdsche waardeering te mogen verwachten. Ik behoef daarom wel niet te zeggen, dat het mij zeer aangenaam was reeds in de eerstvolgende aflevering van dit Tijdschrift een antwoord te ontvangen, te aangenamer nog, omdat dat antwoord kwam van prof. Rauwenhoff, wiens oordeel ik boven dat van vele anderen begeerig was te vernemen.

Maar daarbij is het ook weer gebleven. Van verdere discussie is, althans tot hiertoe, niet gekomen. In zooverre heeft het resultaat aan mijne bedoelingen niet beantwoord. En daarmede is mijn wensch verijdeld om verder het woord geheel en al aan anderen te kunnen overlaten. Want wat ik beoogde, was niets meer dan eene bijdrage te leveren tot toelichting van een bijzonder punt in deze kwestie. De ethische richting heeft overigens meer bevoegde sprekers en verdedigers. Gaarne had ik daarom tegenover hen gezwegen.

Thans evenwel, nu het antwoord van prof. Rauwenhoff tot

---

1) Zie het Maartnummer van dezen jaargang van dit Tijdschrift.

dusverre het eenige is en althans voorloopig schijnt te zullen blijven, en dit zich, zoo niet uitsluitend dan toch in de eerste en voornaamste plaats, bepaalt tot den inhoud van mijn opstel, kan ik niet nalaten althans met een enkel woord te antwoorden. Ik wil echter daarbij zoo kort mogelijk trachten te zijn, en mij uitsluitend bepalen tot de hoofdzaken, vooral ook om naar aanleiding daarvan datgene, wat blijkens prof. Rauwenhoff's opvatting in mijn eerste stuk onvolkomen en onduidelijk was uitgedrukt, nader toe te lichten en aan te vullen, ten einde zooveel mogelijk het misverstand, dat er m. i. nog altijd omtrent de ethische richting blijft heerschen, weg te nemen.

In de eerste plaats kan ik dan niet te sterk protesteeren tegen prof. Rauwenhoff's voorstelling van „het stelsel", dat ik zou voorstaan en in mijn stuk trachten te verdedigen. Dit zou nl. zijn: volstrekte scheiding van het zinnelijke en het zedelijke in de wereld, als twee van elkander onafhankelijke orden. Van eene zoodanige scheiding is bij mij volstrekt geen sprake, gelijk, naar ik meen, terstond kan blijken uit hetgeen ik o. a. zeg van den invloed der door mij als de godheid erkende zedelijke macht, dat zij nl. „op den grondslag en uit de gegevens der natuurlijke wereldorde de zedelijke wereldorde schept" (p. 176), en voorts uit p. 175—77, waar ik ter verklaring van het geloof [1]) aan eene voorzienigheid en een albestuur Gods uitdrukkelijk wijs op het absolute *ineinander* van het geestelijke en het natuurlijke.

En niet alleen, dat ik voor mijzelf zulk eene scheiding niet aanneem, maar ik kan mij ook niet voorstellen, dat iemand, wie ook, zulks doet. Het door niemand voorbij te zien of te miskennen feit, dat het zedelijk leven door tallooze draden samenhangt met het zinnelijke, in zijne openbaring, ontwikkeling en eigenaardige richting, kortom in ieder opzicht blootstaat aan en afhangt van tallooze invloeden, door de

---

1) Prof. R. gebruikt, hiervan sprekende, het woord waan (p. 308). Ik stel er prijs op, nitdrukkelijk te verklaren, dat dat woord niet van mij is. Ik spreek niet gaarne van eenig bestanddeel van het oude godsdienstig geloof als van een waan, en vooral niet van een bestanddeel als dit, dat eene zoo schoone en ware kern bevat.

natuurlijke orde van dingen daarop uitgeoefend, maakt voor mij het gansche denkbeeld van eene volstrekte scheiding van het zinnelijke en het zedelijke in de wereld eenvoudig tot eene onzinnigheid.

Dat prof. R. meent op grond van het door mij geschrevene mij een zoodanig stelsel te mogen toeschrijven, vindt, naar het mij voorkomt, grootendeels althans, zijne verklaring hierin, dat hij de uitdrukking „godsdienstig ideaal" neemt in geheel anderen zin dan waarin ik die heb bedoeld en gebruikt. Ik heb die uitdrukking gebruikt van „het geheel der wenschen, waarvoor de mensch van zijne goden bevrediging vraagt en verwacht," van „het geheel der behoeften en belangen, waarvoor door den godsdienst bevrediging en bescherming wordt gezocht." Zoo heb ik haar gedefiniëerd, waar zij voor de eerste maal in mijn stuk voorkomt (p. 143), die definitie heb ik herhaald bij mijne beschrijving van den godsdienst in het algemeen (p. 156), en voortdurend komt zij daar — evenals ook in de hier volgende bladzijden — in dezen zin en uitsluitend in dezen zin voor. De goden, de objecten van godsdienst in den engeren zin des woords, van vereering en aanbidding, heb ik daarvan uitdrukkelijk onderscheiden en in zeker opzicht daartegenovergesteld, door ze te omschrijven als „machten die correspondeeren aan 's menschen hoogste behoeften en idealen, machten, van wie de vervulling zijner wezenlijke behoeften niet alleen afhankelijk, maar in wie die vervulling, onder bepaalde voorwaarden zijnerzijds, ook gewaarborgd is" (p. 145, 154), machten in één woord, die — zooals ik het op een andere plaats (p. 165) heb uitgedrukt — „complementair zijn aan het godsdienstig ideaal." En dienovereenkomstig heb ik dan ook de macht, die op het hoogste standpunt van godsdienstige ontwikkeling de plaats der godheid bekleedt, genoemd, niet: het zedelijk ideaal, maar: de drang naar het zedelijk ideaal.

Prof. R. evenwel neemt, als ik mij niet bedrieg, de uitdrukking „godsdienstig ideaal" telkens als aanduiding van de godheid, van het object van vereering. En dit heeft hem herhaalde malen geleid tot misvatting van mijne woorden; heeft hem b. v. van mijne denkbeelden omtrent den gang en de oorzaken der godsdienstige ontwikkeling eene zeer onjuiste

voorstelling zich doen vormen (waarop ik straks nog terugkom) en hem o. a. ook uit hetgeen ik omtrent het Buddhisme zeg, doen afleiden, dat ik daarbij het niet-zijn voorstel als voorwerp van het godsdienstig geloof; dit is het ook, naar ik meen, dat hem er toe gebracht heeft om uit hetgeen ik zeg van de ontwikkeling van het godsdienstig ideaal — dat nl. eindelijk de scheiding van het zinnelijke en het zedelijke daarin geheel voltooid wordt, en alleen het zedelijke er in overblijft, ontdaan van alle vreemde elementen — te besluiten, dat ik een stelsel voorsta als boven omschreven is.

Het vraagstuk, dat ons hier bezig houdt, is, zooals het zich aan mij voordoet althans en door mij gesteld is, niet eene kwestie van metaphysischen aard — geenszins de vraag: Dualisme of monisme? — maar het betreft in den grond der zaak uitsluitend de theorie van den godsdienst. Wat ik wil en heb trachten te verdedigen, is eenvoudig: Scheiding van godsdienst en metaphysica door beperking van den godsdienst tot zedelijke levensrichting met de daarmede rechtstreeks en noodwendig samenhangende waardeeringsoordeelen. Godsdienst is: den drang naar het zedelijk ideaal te gevoelen en daaraan onvoorwaardelijk te gehoorzamen. En onafscheidelijk daarmede verbonden is eene bepaalde, aan ieder ernstig zedelijk streven bewust of onbewust ten grondslag liggende, opvatting van 's menschen wezen en hoogste levensdoel, en daaruit onmiddellijk voortvloeiende voorstelling omtrent zijne verhouding tot de zinnelijke wereld en omtrent den gang zijner ontwikkeling en haar toekomst. Maar hiervan scherp te onderscheiden is al wat daaruit voor de kennis van het wereldverband wordt afgeleid of ter verklaring er van daarin wordt verondersteld, bepaaldelijk de door het wijsgeerig denken op grond van de feiten der uit- en inwendige ervaring gevormde — al of niet wetenschappelijk geformuleerde — theorie omtrent wezen en oorsprong van het groot geheel der dingen. Dit alles — de wereldbeschouwing in eigenlijken zin — ligt buiten den kring van den godsdienst en kan bij verschillende individuen bij bezit van een en denzelfden godsdienst zeer verschillend zijn. Het is deze stelling, die ik met een beroep op de geschiedenis van den godsdienst heb trachten te rechtvaardigen; in zooverre nl., dat ik uit die geschiedenis het

recht tot eene zoodanige beperking van het begrip godsdienst heb trachten te staven.

Of is die stelling reeds *a priori* te verwerpen, op grond dat de waardeeringsoordeelen, daarbij binnen den kring van den godsdienst gebracht, rusten op onderstellingen, behoorende tot het gebied der wereldbeschouwing, en daarom van deze laatste niet losgemaakt kunnen worden? Prof. R. stelt zulks. Had ik gezegd: „De erkenning van de absolute waarde van het zedelijk leven, het geloof aan de zedelijke bestemming van den mensch en aan de toekomst der zedelijke idealen blijft ongeschonden bewaard", hij ontkent de mogelijkheid hiervan en vraagt: „Hoe kan men aan iets absolute waarde toekennen bij verwerping van elke overtuiging aangaande het wezen der dingen? Hoe spreken van eene bestemming des menschen, waar men elk doel in den wereldloop ontkent? Hoe bouwen op eene toekomst der zedelijke idealen, waar men in het natuurverband niets erkent, wat die toekomst waarborgt?" (p. 300).

Maar wat de beide eerste punten aangaat, ligt niet de erkenning van de absolute waarde van het zedelijk leven en het geloof aan de zedelijke bestemming van den mensch opgesloten in het zedelijk plichtbesef? Immers, zedelijk plichtbesef, erkenning dat het zedelijke onder alle omstandigheden en onvoorwaardelijk plicht is, wat is het anders dan aan het zedelijke eene geheel eenige beteekenis, eene in vergelijking van al het overige oneindige waarde, aan zich zelf eene zedelijke bestemming toe te kennen? Tenzij men dus meent te mogen stellen, dat zedelijk plichtbesef alleen bestaanbaar is bij eene theïstische wereldbeschouwing — eene stelling, waarmede men, naar het mij voorkomt, in openbaren strijd komt met de ervaring, die leert dat theoretisch en praktisch atheïsme elkander volstrekt niet dekken; dat althans het grootste deel dergenen, die op wetenschappelijke gronden de theïstische wereldbeschouwing verwerpen, desniettemin het recht van bestaan van het zedelijk plichtbesef streng handhaven; en dat het voor het wekken en versterken van dat besef niet in de eerste plaats noodig, zelfs niet onbepaald dienstig is, bepaalde dogmatische voorstellingen aan te kweeken — moet men, meen ik, nood-

wendig aannemen, dat erkenning van de absolute waarde van het zedelijk leven en geloof aan eene zedelijke bestemming van den mensch niet afhankelijk zijn van eene bepaalde overtuiging aangaande het wezen der dingen en een daarin inhaerent doel. En welke tegenstrijdigheid kan hierin ook gevonden worden? Ligt dan in de toekenning van absolute waarde aan het zedelijk leven, van eene zedelijke bestemming aan den mensch, een oordeel opgesloten over het wezen en het verband der dingen? Is het wel iets anders dan erkenning, dat streven naar het zedelijk ideaal de hoogste eisch is onzer inwendige natuur, m. a. w. dat ons innerlijk wezen zoodanig is, dat het alleen in dat streven zijn volledige openbaring vindt? En waarom zou deze overtuiging, het resultaat van innerlijke ervaring, niet kunnen bestaan en blijven bestaan, onafhankelijk van het antwoord op de vraag, hoe en door welke oorzaken dat wezen zoo geworden is?

En hiermede hangt het geloof aan de toekomst der zedelijke idealen, naar ik meen, onmiddellijk samen. Prof. R. vraagt: Hoe kan men bouwen op een toekomst der zedelijke idealen, waar men in het natuurverband niets erkent, wat die toekomst waarborgt? Ik zou daarop willen antwoorden met de wedervraag: Waarom moet de waarborg voor die toekomst juist gevonden worden in het natuurverband? Ligt die niet in het wezen van den mensch? Is het om te kunnen gelooven dat het zedelijk ideaal steeds verhevener zal worden gesteld en in steeds ruimer kring erkend, niet voldoende verzekerd te zijn, dat in het wezen van den mensch iets ligt, dat heendrijft naar dat ideaal, dat daarin een kracht ten goede, een zedelijke aanleg ligt, die niet kan worden uitgeroeid of op den duur in hare ontwikkeling worden belemmerd? Deze verzekerdheid nu is, naar ik meen, iets waartoe de mensch door eigen zedelijke ontwikkeling alleen kan komen, maar ook noodwendig komt. Want zedelijke ontwikkeling stelt vooreerst den mensch in staat om het zedelijk leven in anderen en den invloed daarvan op hunne omgeving op te merken, doet hem de macht door de zedelijke persoonlijkheden in de wereld uitgeoefend erkennen en leert hem in de geschiedenis der menschheid bovenal de geschiedenis van den zedelijken vooruitgang, van den strijd en de voortgaande zegepraal der zedelijke ideeën

zien. Voorts en vooral, zij voert hem rechtstreeks tot eene hoogere voorstelling van het wezen van den mensch. Of is het niet waar, dat onze voorstelling van het innerlijk wezen van den mensch eene geloofsvoorstelling is, iets waartoe wij op grond van eigen innerlijke ervaring komen; dat de mensch als het ware onwillekeurig in die voorstelling opneemt dat wat hij als het meest wezenlijke in zich zelf erkent; dat dienvolgens de zedelijke mensch den drang ten goede, dien hij als de openbaring van zijn innigst wezen in zich ervaart, in ieder mensch aanwezig, zij het dan ook nog slechts potentiëel aanwezig, onderstelt? Leert niet de ervaring, dat de mensch in het algemeen den mensch beoordeelt en afmeet naar zichzelf, dat het geloof in den mensch het sterkst ontwikkeld is juist bij hen, die zelve het hoogst staan op zedelijk gebied? Laat zich niet b. v. Jezus' verheven geloof aan het godskind in den mensch alleen, maar ook volkomen verklaren hieruit, dat hijzelf in zoo volkomen mate godskind is geweest? Eigen zedelijk leven — ik meen deze woorden uit mijn eerste opstel hier te mogen herhalen — stelt den mensch niet alleen in staat om de openbaring van het zedelijk beginsel in het leven der individuen in het bijzonder en in dat der menschheid in haar geheel te erkennen, maar voert hem ook rechtstreeks en onmiddellijk tot eene hoogere beschouwing der menschelijke natuur, die dan in die door zedelijk inzicht verhelderde ervaring wederom steun vindt (p. 165). En hierin ligt, naar het mij voorkomt, de grondslag, en een vaste grondslag, voor het geloof aan de toekomst der zedelijke idealen.

In verband hiermede moet ik een enkel woord zeggen over prof. R.'s bestrijding mijner stelling, dat de invloed der kritiek van het wijsgeerig denken op de godsdienstige voorstellingen licht te hoog kan worden aangeslagen. In de eerste plaats merk ik daaromtrent op, dat prof. R. mij daarbij eene concessie doet, die ik niet gevraagd heb, en ook niet aanvaard. Hij zegt nl.: „Laat het waar zijn, dat in het volksleven de stroomen van godsdienstig leven en wijsgeerig denken geruimen tijd naast elkander kunnen voortvloeien, zonder met elkaar in aanraking te komen," enz. (p. 297). Maar hierop heb ik mij volstrekt niet beroepen. Mijne stelling heb ik uitsluitend gebaseerd, in de eerste plaats hierop, dat de goden volstrekt

niet behoeven te zijn de hoogste oorzaak der verschijnselen, en het godsdienstig geloof daarom niet bedreigd wordt, ook al wordt de mensch door nadenken over het wezen en verband der dingen er toe geleid om een zekere eenheid in het heelal aan te nemen en dientengevolge boven zijne goden eene hoogere macht zich te denken; in de tweede plaats en vooral hierop, dat het godsdienstig geloof, dat zijn eigenlijk steunpunt vindt in 's menschen gemoed, de bestrijding van het wijsgeerig denken eerst dan te vreezen heeft, wanneer het in zichzelf reeds wrak geworden is, terwijl daarentegen, zoolang dit het geval niet is, de philosophie gedwongen is in haar systeem voor de godsdienstige voorstellingen plaats te maken (p. 159—60). Op dit laatste punt valt geheel en al de nadruk. Daarop antwoordt nu prof. R.: „Op een zekere hoogte van ontwikkeling ontstaat er voor den mensch onmogelijkheid om te gelooven aan de realiteit zijner goden, omdat er in zijne algemeene wereldbeschouwing geen plaats meer voor hen is. In dien toestand vond bijvoorbeeld het Christendom de beschaafde wereld van die dagen. Voor een Seneca, zeker een der edelste typen, maar toch een type van het beschaafd bewustzijn van de eerste eeuw onzer jaartelling, hebben de goden alle realiteit verloren, niet slechts als oorzaken der verschijnselen, maar ook als machten die invloed uitoefenen op 's menschen leven. Als het zoover gekomen is, wat baat het dan, of het godsdienstig geloof een krachtig getuigenis heeft in 's menschen gemoed en daarin zijn eigenlijk steunpunt vindt?" (p. 298). „Als het zoover gekomen is"; maar zoover komt het eerst dan, had ik beweerd, wanneer het godsdienstig geloof ophoudt een krachtig getuigenis te hebben in 's menschen gemoed, m. a. w., wanneer de oude idealen, waaraan de goden correspondeerden, waarvan zij de dragers waren, zijn ondergegaan. En hiertegenover is het voorbeeld van de beschaafde wereld ten tijde van het ontstaan van het Christendom al zeer ongelukkig gekozen; immers, in die dagen verkeerde juist de gansche beschaafde wereld volkomen en reeds lang in het laatstgenoemde geval; dat voorbeeld mist dus hier alle bewijskracht, want de vraag blijft open, wat de eigenlijke oorzaak is van het verval van het godsdienstig geloof, de wijsgeerige ontwikkeling of het wegzinken der oude idealen.

Wat nu de zaak zelve betreft, „op den duur," zegt prof. R., „moet het godsdienstig geloof zich richten naar die wereldbeschouwing, die door het wijsgeerig denken in het algemeene bewustzijn wordt ingeplant" (p. 298), zich richten dus naar het wijsgeerig denken. Ik zou meenen, dat wij integendeel allen grond hebben, om te zeggen, dat het wijsgeerig denken zich richt naar het godsdienstig geloof. Zoo alleen acht ik het te verklaren, dat de oude natuurgoden ook bij een hooge mate van wijsgeerige ontwikkeling hun bestaan hebben kunnen handhaven en een plaats gevonden hebben in de wijsgeerige systemen, dat wij in het algemeen de oude godsdiensten eerst daar zien vallen, waar de oude idealen door de macht der omstandigheden zijn ondergegaan. En vinden wij dit ook niet bevestigd in den tegenwoordigen tijd? Dat zoovele scherpzinnige en ontwikkelde menschen in onzen tijd, terwijl zij de wetten der organische wereldbeschouwing laten gelden en toepassen op ieder gebied, waar de godsdienst naar hunne meening in het spel komt nog vasthouden aan de oude wereldbeschouwing, is het niet alleen hieruit te verklaren, dat de godsdienst die brokstukken der verouderde en in zijn geheel ook bij hem reeds gevallen wereldbeschouwing staande houdt, dat het gemoed hen dwingt daarvoor plaats te maken in het geheel hunner denkbeelden? En is het niet een bijkans hopelooze onderneming een ernstig, gemoedelijk supranaturalist door verstandelijke argumenten van zijn supranaturalisme terug te brengen, terwijl dat supranaturalisme als van zelve wegvalt, zoodra men den godsdienst er van weet los te maken [1]).

Daarom vrees ik ook niet van het veldwinnen van de atheïstische wereldbeschouwing die treurige gevolgen voor de zedelijkheid, die prof. R. daarvan verwacht, geloof ik niet, dat daardoor het zedelijk idealisme met den ondergang wordt bedreigd. „De zedelijkheid van den zedelijke", meen ik Dr. A. Pierson te mogen nazeggen, „wortelt in zijn gemoed, niet in

1) Bevat deze beschouwing waarheid, dan ligt het in den aard der zaak, dat de wijsgeerige ontwikkeling, die machteloos was tegenover de godsvoorstellingen der natuurgodsdiensten, toch wel in het Christendom het supranaturalisme kon doen vallen — want hierop komt de verwijdering van de zinnelijke elementen uit het godsdienstig ideaal neer (zie ben) — Immers hier stond en viel niet, gelijk daar, de godsdienst met de bestreden voorstellingen.

zijne of eens anders theorieën." En de levensrichting beheerscht ten slotte de wereldbeschouwing, niet omgekeerd; de natuur gaat in den vollen zin des woords boven de leer. Zoolang de mensch een zedelijken aanleg heeft, zal het zedelijk idealisme zich doen gelden; en waar dit zich doet gelden, daar zal de mensch in zijne wereldbeschouwing, welke die ook zij, plaats maken en plaats vinden voor datgene, wat de zedelijke levensrichting eischt en met zich brengt. Is ook niet reeds het materialisme onder den invloed van ernstige mannen geworden tot eene zedelijke theorie? [1]).

Tegenover prof. R.'s bedenkingen meen ik dan de stelling te mogen handhaven: Erkenning van de absolute waarde van het zedelijk leven, geloof aan de zedelijke bestemming van den mensch en aan de toekomst der zedelijke idealen rusten niet op eenige metaphysische onderstelling, maar eenig en alleen op eene, van 's menschen wijsgeerige theorieën onafhankelijke, eigenaardige gesteldheid des gemoeds. En hiermede is, naar het mij voorkomt, de mogelijkheid bewezen om op boven omschreven wijze scheiding te maken tusschen godsdienst en metaphysica.

Het bovengezegde kan, naar ik meen, tevens dienen om eene volgens prof. R. in mijn eerste opstel overgebleven onklaarheid weg te nemen. In mijne beschrijving van den hoogsten trap van godsdienst vindt nl. prof. R. eene tegenstrijdigheid. Want nadat ik eerst beweerd heb, dat er op het hoogste standpunt tusschen godsdienst en zedelijkheid slechts in zoo verre verschil bestaat, dat in het eerste geval met het zedelijk streven de daaruit van zelf voortvloeiende overtuiging gepaard

---

1) Eene geheel andere vraag, en die hier volstrekt niet aan de orde is, is het natuurlijk, of het bestaan van 's menschen zedelijken aanleg zich laat verklaren zonder de hypothese van een redelijk en zedelijk proces in de wereld, en van een Hoogste Wezen, waarin dat proces zijn grond heeft. Moest zij ontkennend worden beantwoord — wat ik mij niet vermeet te beslissen —, dan zou daaruit m. i. alleen volgen, dat bewustheid van dien zedelijken aanleg, m. a. w. zedelijke ontwikkeling, bij genoegzame scherpte van wijsgeerig denken, noodwendig zou leiden tot eene theïstische wereldbeschouwing, geenszins dat, waar deze laatste, om welke reden dan ook, ontbrak, de zedelijke ontwikkeling ook maar eenigszins zou worden verstoord.

gaat: het zal wel gelukken het doel te bereiken [1]), en uitdrukkelijk gezegd, dat hier de godheid in plaats van een wezen buiten den mensch eene macht binnen in hem is geworden, heb ik ten slotte die macht omschreven als:

eene objectieve en algemeene, over de menschheid in haar geheel zich uitstrekkende macht;

eene macht, die staat boven 's menschen wil en dien beheerscht;

eene macht, die het gansche gebied van het menschelijk leven beheerscht en alle invloeden en krachten, die op dat gebied werken, aan zich ondergeschikt maakt;

eene macht, die op den grondslag en uit de gegevens der natuurlijke wereldorde de zedelijke wereldorde schept.

Hier zijn volgens prof. R. praemissen en resultaten vereenigd, die elkander volstrekt uitsluiten. Dien ten gevolge is het hem niet volkomen helder geworden, welke mijne eigenlijke opvatting van godsdienst is (p. 290).

Wat nu die tegenstrijdigheid betreft, zelfs nu ik, met de kritiek van prof. R. voor mij, de in het slot gebruikte en door hem op grond van hetgeen voorafgaat gewraakte uitdrukkingen nog eens lees en herlees, gevoel ik niet, dat ik mij daaromtrent iets te verwijten heb. Of het moest zijn het gebruik van dat ongelukkige dubbelzinnige woord objectief. Maar dat meende ik hier veilig te kunnen gebruiken, omdat door hetgeen voorafging het gevaar voor misverstand voldoende was afgesneden en daaruit duidelijk bleek, dat het hier niet kon beteekenen: buiten den mensch en buiten den mensch om bestaande, maar alleen: niet afhankelijk van zijn willekeur. Met dat woord objectief heb ik eenvoudig den indruk trachten te omschrijven, dien de zedelijke mensch van het zedelijk ideaal ontvangt, dat het nl. niet is een ideaal, dat hij willekeurig zich stelt, maar ook evenzeer niet of anders kon stellen, maar dat het is het ideaal, dat onafhankelijk van zijne erkenning voor hem geldt, het ideaal, dat hem gesteld is — gesteld zijn nl. als *verbum neutrum* gebruikt —. Hoe ik verder kon zeggen, dat de drang naar het zedelijk ideaal, zoodra hij in den mensch zich open-

1) Deze formuleering is van prof. R.; ik zou daarvoor in de plaats stellen: het zál gelukken.

baart, onmiddellijk als eene algemeene, over de menschheid in haar geheel zich uitstrekkende macht zich doet kennen, vindt zijne verklaring in hetgeen boven opgemerkt is omtrent den invloed, door eigen zedelijk leven uitgeoefend op 's menschen opvatting van het wezen van den mensch in het algemeen, waarop ik ook in mijn eerste opstel enkele pagina's vroeger reeds gewezen had. Wat voorts de overige door prof. R. aangehaalde uitdrukkingen aangaat, daarin meende ik — en meen ik nog — eenvoudig feiten te beschrijven, die de waarneming van het zedelijk leven en de ontwikkeling daarvan ons doet kennen. Of mag men niet spreken van „eene macht, die staat boven 's menschen wil en dien beheerscht", „eene macht, die alle invloeden en krachten, die op dat gebied werken, aan zich ondergeschikt maakt", waar men ziet, dat het zedelijk plichtbesef den mensch, in wien het levendig is, dwingt om zijne neigingen en begeerten, zoovaak ze in strijd zijn met zijn plicht, te onderdrukken en hem doet zeggen: Niet wat ik, maar wat Gij wilt; dat liefde voor het zedelijk ideaal invloed oefent op al de levensuitingen van den mensch; dat hij, die daardoor gedreven wordt, alle krachten leert inspannen tot bevordering van het goede en uit al wat hij aanschouwt en ondervindt, voedsel put voor zijn zedelijk leven? Kan men niet zeggen, dat de zedelijke macht, die zich in 's menschen hart en geweten openbaart, uit de gegevens en op den grondslag der natuurlijke wereldorde de zedelijke wereldorde schept, op grond dat de natuurlijke wereldorde de bouwstoffen levert voor de zedelijke wereld, maar dat dat, wat die elementen tot een eigenaardig geheel vereenigt en aan dat geheel het karakter van zedelijke wereld geeft, uitsluitend is de betrekking, waarin zij staan met het zedelijk streven en handelen van den mensch; dat in het leven van den mensch en van de menschheid in haar geheel een zedelijk proces zich voltrekt en levensomstandigheden en geschiedkundige gebeurtenissen bij individuen en volkeren telkens aanleiding worden tot uitgangspunt van hooger zedelijke ontwikkeling, maar dat dit ook alleen het geval is omdat, en alleen daar waar althans aanvankelijk reeds, het zedelijk beginsel zich doet gelden in het hart van den mensch; dat het dus dat beginsel is, dat dat alles maakt tot, daaraan de waarde geeft van bouwstoffen

voor eene zedelijke wereld? Ik zie waarlijk niet in, hoe hierin strijd kan gevonden worden met hetgeen vroeger is gezegd, tenzij men er iets geheel anders in zoekt dan er in ligt, beschrijving nl. van den invloed, dien de drang naar het zedelijk ideaal op 's menschen leven uitoefent.

Evenwel, dit is eene zaak van zeer ondergeschikten aard. En mocht werkelijk in deze uitdrukkingen iets voorkomen wat niet te vereenigen is met hetgeen voorafgaat, dan geef ik het gaarne en volkomen prijs. Want al wat in die praemissen uitgesproken is of opgesloten ligt, aanvaard ik zonder eenige reserve. Onvoorwaardelijk en met volkomen vertrouwen zich te laten leiden door den drang naar het zedelijk ideaal, dat is volgens mij de godsdienst, de geheele godsdienst; erkenning van iets objectiefs als voorwerp des geloofs, in den zin dien prof. R. aan die uitdrukking hecht, behoort daartoe niet.

Dat ik dit laatste niet tot het gebied van den godsdienst breng, is overigens geenszins, omdat ik niet erken, wat wij noemen de ervaring van „eene macht, die zich van ons meester maakt, die ons wint, ons leidt, ons draagt"; maar omdat ik meen, dat die macht voor onze ervaring altijd blijft eene macht binnen in ons, dat wij ons, zoo sprekende, eigenlijk toch altijd op het gebied der beeldspraak bewegen, en dat wij evenmin recht hebben om uit de feiten, die wij daarmede beschrijven, rechtstreeks op te klimmen tot een persoonlijk wezen boven en buiten ons, als wij uit de ervaring van „de macht der zonde, die ons overmeestert en medesleept", mogen besluiten tot het bestaan van den persoonlijken duivel.

Maar is dit werkelijk mijne bedoeling, dan acht prof R. zich gerechtigd te beweren, dat datgene wat ik als godsdienst aanbeveel, volgens mijne eigene definitie buiten de geschiedenis van den godsdienst ligt (p. 291). Deze bedenking rust echter, naar ik meen, geheel en al op een misverstand, hierop nl. dat prof. R. in de stelling: „Levensrichting en geloof behooren in den godsdienst onafscheidelijk bij elkander" — waarop hij zich tot staving dier uitspraak beroept —, aan geloof eene geheel andere, een veel beperkter beteekenis hecht, dan ik daaraan gegeven had. Wat ik er onder versta, kan blijken uit de

onmiddellijk voorafgaande verklaring, dat „het eigenaardig godsdienstig karakter eener levensrichting moet gezocht worden hierin, dat de mensch haar met volkomen vertrouwen volgt, dat hij vast gelooft aan de verwezenlijking der daaruit voortvloeiende behoeften en idealen" (p. 151). In dezen zin toch is hier ongetwijfeld geloof aanwezig, gelijk ook prof. R. zelf uitdrukkelijk zegt. Immers, de bewering, dat bij mij eene der twee termen van den godsdienst — bedoeld wordt: geloof — verloren gaat, motiveert hij met de woorden: „Dan toch is er bij hem niets anders, dan het subjectieve streven van den mensch, waarvan hij hoopt, verwacht, gelooft, dat het geen ijdel streven zijn zal" (p. 286).

Maar heeft men recht om aan het begrip godsdienstig geloof een zoo wijden omvang te geven, dat men daaronder ook het bloote vertrouwen op de verwezenlijking zijner idealen kan brengen? Deze vraag brengt ons op het gebied der godsdienstgeschiedenis. Zij kan alleen door een historisch onderzoek naar het wezen en den oorsprong van godsdienst en godsdienstig geloof worden uitgemaakt. Daarom is aan een zoodanig onderzoek dan ook een groot gedeelte van mijn opstel gewijd.

Dat onderzoek nu vangt aan met de vraag: „Is de vereenzelviging van God, het object van den godsdienst, met het Hoogste Wezen, de grondoorzaak aller dingen, waarvan zoowel de idealistische als de intellectualistische monisten stilzwijgend uitgaan, historisch gerechtvaardigd?" Daarin vindt prof. R. tot de monisten het onbillijke verwijt gericht, dat zij uitgaan van de erkenning van een Hoogste Wezen, waarin zoowel de zedelijke als de natuurlijke wereldorde haar grond vindt, zonder rekenschap te geven van het recht waarmede, en den weg waarlangs zij tot die erkenning komen (p. 292). Dit is volstrekt mijne bedoeling niet geweest. Ik heb niet gesproken van de erkenning van een Hoogste Wezen, de grondoorzaak aller dingen, maar van de vereenzelviging van God, het object van den godsdienst, met dat Wezen. Niet hierop heb ik dus aanmerking gemaakt, dat men komt tot de erkenning van een Hoogste Wezen, waarin de beide lijnen samenvallen, die uitgaan, de eene van de wetenschap, de andere van het zedelijk postulaat, maar dat men, daartoe gekomen zijnde, zonder

nader onderzoek, als iets dat van zelf spreekt, aanneemt dat nu dat Hoogste Wezen God is, m. a. w. correspondeert aan, gelijksoortig is met de goden van vroeger en later tijd, met Indra, Zeus, Jahve, den Hemelschen Vader enz. Daartegenover heb ik gewezen op eenige feiten uit de geschiedenis van den godsdienst, waaruit m. i. blijkt, dat de begrippen: God, en: Hoogste Wezen, geenszins identisch zijn, maar slechts in sommige, volstrekt niet in alle, godsdiensten samenvallen, en dat dus in geen geval zonder opzettelijk onderzoek mag worden aangenomen, dat aan het Hoogste Wezen der moderne philosophie de godsnaam kan en moet worden toegekend. Die feiten waren: 1°. dat het geloof aan goden heeft bestaan lang vóórdat men gevraagd heeft naar den oorsprong der dingen, waaruit in allen gevalle blijkt, dat dat geloof zijn ontstaan niet te danken heeft aan dezelfde oorzaken, die het begrip van het laatste in het leven hebben geroepen, en waarmede natuurlijk gepaard gaat, dat in den oudsten tijd in het begrip God geenszins dat van oorzaak der dingen ligt opgesloten; 2°. dat in sommige godsdiensten eindige en beperkte wezens als goden zijn erkend, eindig en beperkt, niet alleen omdat en inzooverre zij, vele in getal zijnde, noodwendig elkander beperken, maar ook omdat zij allen te zamen aan hooger beschikking onderworpen zijn, terwijl dan tevens de grond en oorzaak aller dingen niet in de godenwereld, maar daarbuiten wordt gezocht; 3°. dat juist bij dat volk der oudheid, waarbij wij het eerst het begrip van een Absoluut Wezen aantreffen, dat Absolute Wezen niet is geweest object van godsdienst, maar daarnaast andere wezens als goden worden vereerd.

Aan deze feiten ken ik nog altijd eenige bewijskracht toe voor genoemde stelling, en het heeft mij verwonderd dat prof. R. daartegenover in het laatste gedeelte van zijn stuk eenvoudig de bewering stelt, dat de godheid van den aanvang van den godsdienst af tot op het ontstaan der ethische richting is geweest en gebleven de grondslag van alle dingen (p. 309); en evenzeer, dat hij uit mijne verklaring, dat mijne zienswijze even goed met eene theïstische als met eene atheïstische wereldbeschouwing te vereenigen is, onmiddellijk meent te mogen afleiden, dat ik geen bezwaar heb tegen de erkenning van een Godsbestuur (p. 307).

Wat nu overigens het eigenlijke historisch onderzoek zelf betreft, dit is in de kritiek van prof. R. wel niet geheel voorbijgegaan, maar toch vrij kort en als ter loops behandeld. Zonder bij de bijzonderheden opzettelijk stil te staan, heeft prof. R. zich tot enkele algemeene opmerkingen bepaald. Ik kan niet ontkennen, dat ik daardoor eenigszins teleurgesteld ben geworden. Het genoemde gedeelte toch beslaat niet alleen de grootste plaats in mijne verhandeling, het bekleedt ook de voornaamste plaats in mijn betoog. Met de juistheid der daar verkregen definitie van godsdienst in het algemeen staat en valt ook de juistheid der daaruit afgeleide gevolgtrekkingen, bepaaldelijk het recht om het door mij ingenomen standpunt een godsdienstig standpunt te blijven noemen. Ik had daarom verwacht, dat juist op dit gedeelte eene scherpe kritiek zou gericht zijn; en ik had dit nog te meer verwacht en ook gewenscht, omdat de daarin gegeven beschouwing van den godsdienst, hoewel uitgaande van en in de meeste punten nauw zich aansluitende aan vroegere theorieën, nogtans in enkele opzichten nieuw kan worden genoemd, en rekenschap geeft, althans tracht te geven, van een paar merkwaardige feiten, die m. i. door de gangbare theorieën niet of niet voldoende worden verklaard.

Ik erken evenwel, dat ik mij in dit opzicht tegenover prof. R. niet te sterk mag beklagen. Immers, waren de door hem gemaakte opmerkingen omtrent de inrichting en het resultaat van dat onderzoek in zijn geheel gegrond, dan zou men niet zonder recht kunnen beweren, dat het alle waarde miste, en zou dus een nader ingaan op bijzonderheden vrij overbodig zijn. Ik meen echter te kunnen aantoonen, dat die aanmerkingen ongegrond zijn.

In de eerste plaats meent prof. R. hier innerlijke tegenspraak op te merken (p. 280—82). Deze zou hierin bestaan, dat, terwijl ik op de eene plaats uitdrukkelijk verklaar, dat het zedelijke een onmisbaar element is van den godsdienst en alleen dáár godsdienst kan worden erkend, waar in de betrekking tot de hoogere macht iets zedelijks, hoe weinig ook, te vinden is, ik desniettemin op andere plaatsen ook aan die godendiensten, waarin nog niets zedelijks is op te merken, argumenten ontleen, ja zelfs met even zoovele woorden de stelling uitspreek.

„dat wij, om tot eene juiste opvatting van den godsdienst te komen, den band tusschen godsdienst en zedelijkheid, die voor ons christelijk bewustzijn zoo nauw is toegehaald, geheel moeten losmaken", en „dat de godsdienst, aanvankelijk niets zedelijks in zich bevattende, allengs met de zedelijkheid zich verbindt en deze in zich opneemt, om eindelijk geheel en al zich met haar te vereenzelvigen".

Deze aanmerking nu vindt, naar het mij voorkomt, haar grond alleen hierin, dat prof. R. de uitdrukking „zedelijk rapport" in een geheel anderen zin opvat, dan waarin ik die blijkens de daaraan toegevoegde omschrijving heb gebruikt. Ik heb gesproken van een zedelijk rapport tusschen den mensch en zijne goden als van een wezenlijk kenmerk der godsdienstige voorstellingen, het element dat den godsdienst in engeren zin, de godsvereering, in het leven roept, en dus de hoogere wezens eerst eigenlijk tot goden, d. w. z. tot objecten van godsdienstige vereering maakt. Wat ik daaronder versta, heb ik omschreven in de woorden: „Goden ..... zijn wezens, die bij hunne daden bepaald op den mensch het oog hebben, die ter eener zijde letten op zijn toestand en zijne behoeften, ter anderer zijde hem bepaalde eischen en voorwaarden stellen en daarvan hunne verhouding tot hem afhankelijk maken, wezens, in één woord, tot wie hij in eene zedelijke betrekking staat" (p. 151). Den naam „zedelijk rapport" had ik overigens overgenomen van prof. Hoekstra, naar wien ik dan ook ten overvloede voor nadere verklaring verwees. Deze nu zegt op de aangehaalde plaats daaromtrent het volgende: „Ik heb gesproken van eene zedelijke betrekking. Men zegge hiertegen niet, dat de laagstontwikkelde godsdiensten geenszins een zedelijk karakter vertoonen, dat de geheimzinnige wereldmachten daarin volstrekt niet beschouwd worden als zedelijke wereldregeerders, die belang stellen in het gedrag der menschen tegenover elkander. Men onderscheide nl. tusschen een zedelijken godsdienst en eene zedelijke betrekking tusschen Goden (of hoe men ze noemen wil) en menschen. Die betrekking wordt immers reeds dan eene zedelijke, als het geloof de daden dezer wezens in eenigerhanden samenhang brengt met hetgeen de mensch naar of tegen hun zin doet, of als de mensch gelooft, door zekere handelingen invloed te kunnen uitoefenen op de daden dier

wezens" [1]). Nu is het, meen ik, eene ontwijfelbare waarheid, dat het geloof aan eene zoodanige betrekking aan alle, ook aan de allerlaagste, godsdiensten ten grondslag ligt, en dat dat het juist is, dat den mensch er aanvankelijk toe brengt om de hoogere wezens te gaan dienen; gelijk dan ook terecht prof. Hoekstra op de aangehaalde woorden nog laat volgen: „Indien toch de Wilden zich deze machten voorstelden als wezens, die zich niet het minste aan een zóó- of anders-handelen van den mensch gelegen lieten liggen, dan zou zelfs de gedachte aan eene zekere vereering niet bij hen kunnen opkomen."

Ik heb dan ook niet, zooals prof. R. aanneemt, onderscheid gemaakt tusschen godsdienst met een zeker zedelijk karakter, en godendienst, waaraan dat karakter nog ten eenenmale ontbreekt, maar tusschen erkenning van hoogere wezens en geloof aan goden, objecten van godsdienst, m. a. w. tusschen hoogere wezens in het algemeen en hoogere wezens, die geacht worden tot den mensch in zoodanige betrekking te staan, dat hij er belang bij heeft ze te dienen. En van die bloote erkenning van hoogere wezens, m. a. w. van de animistische wereldbeschouwing, en daarvan alléén, heb ik gezegd, dat zij de voorwaarde maar ook niets meer dan de voorwaarde is voor het ontstaan van het godsdienstig geloof.

Maar al ben ik dan, door onder den gemeenschappelijken naam van godsdienst evenzeer op te nemen de nog volstrekt niet zedelijke godendiensten als den godsdienst die een uitsluitend zedelijk karakter draagt, niet met mij zelf in strijd gekomen, heb ik daarmede toch niet een fout begaan? Voordat ik deze bedenking tracht te beantwoorden, moet ik nog eene enkele opmerking maken omtrent de algemeene strekking van mijn betoog.

Den gang van mijn betoog beschrijft prof. R. aldus: „Verder wijst hij aan, hoe het godsdienstig bewustzijn langzamer-

---

1) Theol. tijdschrijft, 1872, p. 27—28. Dat prof. Hoekstra overigens bezwaar maakt, wezenlijken godsdienst ook daar reeds te erkennen, waar het godsdienstig geloof nog niet samenhangt met geloof in en streven naar een zedelijk levensdoel, is blijkbaar hiervan geheel afgescheiden, zoodat ik volstrekt niet, het eene overnemende, daarom geacht mocht worden ook het andere over te nemen.

hand een meer zedelijk karakter verkrijgt, ten gevolge waarvan de goden hoe langer hoe meer het karakter van natuurwezens verliezen en dat van bovenzinnelijke wezens aannemen" (p. 296). Hierin vind ik mijne bedoeling niet geheel juist teruggegeven. Ik heb getracht aan te wijzen, dat de godsvoorstellingen zich wijzigen en de goden allengs van natuurwezens in bovenzinnelijke wezens overgaan, niet omdat en naarmate het godsdienstig bewustzijn een ander karakter verkrijgt — dit zou m. i. een *idem per idem* zijn, daar ik in strikten zin onder het godsdienstig bewustzijn van een individu of van een volk eenvoudig de som, het geheel zijner godsdienstige voorstellingen kan verstaan — maar omdat en naarmate het godsdienstig ideaal een anderen inhoud verkrijgt; en tevens, dat uit het bestaan van die wenschen en behoeften, die den inhoud vormen van dat ideaal, in verband met 's menschen natuurlijk geloof aan zijn recht van bestaan in de wereld, het ontstaan der godsvoorstellingen, juister uitgedrukt: de overgang van de hoogere wezens der fantasie in goden, zich volkomen laat verklaren.

Op die wijze ben ik gekomen tot mijn resultaat omtrent het wezen van den godsdienst. Dat resultaat nu is door prof. R. zeer onvolledig en gebrekkig weergegeven. Hij omschrijft dat in deze woorden: „Alle godsdienst wordt door hem samengevat onder het algemeen begrip van zelfverwezenlijking van den mensch", en voegt er uitdrukkelijk bij, dat ik aan dat begrip „zelfverwezenlijking" geen nadere bepaling heb toegevoegd (p. 294—95). Maar vooreerst heb ik geschreven: „Den godsdienst in zijn geheel kunnen wij dan in korte woorden omschrijven als de hoogste uiting van den uit 's menschen zelfbewustzijn onmiddellijk voortvloeienden drang tot zelfverwezenlijking, als het resultaat van den invloed, door dien drang uitgeoefend op 's menschen beschouwing van en verhouding tot het groot geheel der dingen." En in de tweede plaats, deze woorden vormen slechts het slot der pericoop, waarin ik mijn resultaat heb medegedeeld. Die pericoop — men vergunne mij haar hier over te nemen, daar niet al mijne lezers de vorige afleveringen van dit Tijdschrift onmiddellijk onder hun bereik zullen hebben — luidt in haar geheel aldus: „Op grond van het tot hiertoe gezegde kom ik dan omtrent het wezen van den godsdienst tot dit resultaat. In het godsdien-

stig ideaal — het geheel der behoeften en belangen, waarvoor door den godsdienst bevrediging en bescherming wordt gezocht — stelt de mensch de diepste eischen van zijn wezen tegenover de hem omringende werkelijkheid. Dit is het uitgangspunt van zijn godsdienst, de kiem waaruit deze zich in zijn geheel ontwikkelt. Daarvan uitgaande komt de mensch tot het godsdienstig geloof, d. w. z. tot de veronderstelling van eene zoodanige inrichting der wereld, dat niet alleen de mogelijkheid der verwezenlijking van het ideaal bestaat, maar die verwezenlijking ook gewaarborgd en aan het toeval onttrokken is, van eene wereldorde, waarin de bevrediging zijner wezenlijke behoeften afhankelijk is van wezens, van wier bijstand en bescherming hij het in zijne macht heeft zich te verzekeren. Van het geloof aan en de voorstellingen omtrent die wezens en hunne eigenaardige betrekking tot den mensch is dan de praktische godsdienst met al de wijzigingen, die deze in den loop der tijden ondergaat, een noodwendig uitvloeisel. Den godsdienst in zijn geheel enz." (p. 156). Met andere woorden gezegd: De mensch gevoelt behoeften, koestert wenschen en idealen, die zich aan hem voordoen als onmisbare voorwaarden voor zijn bestaan, d. w. z. zonder wier vervulling en verwezenlijking hij niet kan leven of althans het leven voor hem zijne waarde verliest, ophoudt waarlijk leven te zijn. Nu onderstelt hij, gedrongen door het vóór en onafhankelijk van alle ervaring in hem bestaande geloof aan zijn recht van bestaan in de wereld, eene zoodanige inrichting der wereld, waarbij die vervulling en verwezenlijking onder bepaalde voorwaarden zijnerzijds verzekerd is; in den meest gewonen vorm: eene wereldorde, waarbij die vervulling en verwezenlijking afhangt van wezens, op wier daden en gezindheid jegens hem hij door zijne handelingen en zijn gedrag invloed kan uitoefenen. Dit is, meen ik, de algemeene formule, die van alle godsdiensten, van de laagste zoowel als van de hoogstontwikkelde, geldt, en waarbij het verschil dier godsdiensten onderling zich in hoofdzaak hieruit laat verklaren, dat ten gevolge van de voortgaande ontwikkeling van den mensch telkens andere behoeften en idealen zich als levensvoorwaarden in den bovengenoemden zin laten gelden.

Is nu dit resultaat langs wettigen weg en op voldoende

gronden verkregen — en daaromtrent heb ik mij hier niet te verantwoorden, daar dit door prof. R. niet tot een punt van kritiek is gemaakt —, laten dus alle godsdiensten, van den laagsten af tot den hoogsten toe, tot een gemeenschappelijken grondvorm zich terugbrengen, uit eenzelfden grondtrek der menschelijke natuur zich verklaren, dan volgt daaruit onmiddellijk, dat zij allen, hoe ze overigens ook in karakter uiteen mogen loopen, toch ten slotte als gelijksoortig bijeen behooren, en dat wij dus volstrekt geen recht hebben, de niet zedelijke godsdiensten buiten de geschiedenis van den godsdienst te stellen.

En in geen geval heeft men, meen ik, recht om, zooals prof. R. doet, den eisch te stellen, dat wij met dit laatste zullen beginnen en daarvan bij ons onderzoek naar het wezen van den godsdienst uitgaan. Het daaraan tegen mijne behandeling ontleende bezwaar komt mij volkomen ongegrond voor. In het begin zijner kritiek zegt prof. R.: „Indien gij niet eerst uitmaakt, aan welke kenmerken gij godsdienst van verwante verschijnselen onderscheidt, zal uw historisch onderzoek geen zekere resultaten opleveren, omdat gij waarschijnlijk in den kring van dat onderzoek zult hebben opgenomen, wat daarin niet behoort." Maar hier wordt, dunkt mij, een eisch gesteld, die onmogelijk te vervullen is; immers, om te weten aan welke kenmerken godsdienst te onderscheiden is van verwante verschijnselen, moet ik weten, welke de wezenlijke kenmerken van godsdienst zijn, m. a. w. moet ik het wezen van den godsdienst kennen. Verliest prof. R. hierbij niet uit het oog, dat wij bij een onderzoek als dit, noodwendig moeten uitgaan van eene veronderstelling, wier juistheid of onjuistheid eerst door het onderzoek zelf kan worden uitgemaakt; en dat het nu slechts hierop, maar ook bepaald hierop aankomt om een onderstelling ten grondslag te leggen, die in de eerste plaats het onderzoek vrijlaat, en wier juistheid of onjuistheid voorts ook bepaald in den loop van het onderzoek aan den dag moet komen? Aan die voorwaarden voldoet de onderstelling, waarvan ik ben uitgegaan, de onderstelling nl., dat wij bij al die vereeringen van hoogere machten, die wij in de verschillende tijden en bij verschillende volken aantreffen, in den grond der zaak met eenzelfde verschijnsel te doen hebben.

Want is die onderstelling onjuist, dan openbaart zich dit van zelf hierin, dat ik met mijn onderzoek niet kan komen tot een resultaat; kom ik daarentegen tot een bepaald resultaat, gelukt het mij een punt van uitgang te vinden, vanwaar uit zich de verschillende verschijnselen op het gebied van het godsdienstig leven geleidelijk laten verklaren, dan is daarmede tegelijk de juistheid mijner onderstelling bewezen. En dan, maar ook dan eerst, kan ik zuiver en scherp de grenslijnen trekken, ter eener zijde daarbinnen nog opnemen, wat er wezenlijk nog binnen behoort, al vertoont het in vele opzichten afwijkende vormen — gelijk *in casu* o. a. het Buddhisme doet —, ter anderer zijde uitsluiten wat, ofschoon veel overeenkomst met godsdienst vertoonende, toch een of meer wezenlijke kenmerken mist — gelijk het geval is met de hulde aan sommige hoogere wezens, als nymphen, heroën enz. toegebracht. De onderstelling, waarvan prof. R. had gewild dat ik zou zijn uitgegaan, voldoet daarentegen aan deze voorwaarden niet en is daarom m. i. volkomen ongeschikt om als uitgangspunt bij het onderzoek te dienen. Want sluit men, uitgaande van de stelling, dat godendienst, waarin nog niets zedelijks is op te merken, buiten de geschiedenis van den godsdienst ligt, dezen *a priori* buiten den kring van zijn onderzoek, dan maakt men het zichzelf onmogelijk de juistheid zijner onderstelling te verifiëeren, en kan men nooit de eenheid — en daarmede het gemeenschappelijk wezen — ook al mocht ze bestaan, ontdekken. Bovendien, door aldus den kring van het onderzoek te beperken, vermindert men in sterke mate de kans op het welslagen van het onderzoek ook binnen den gestelden kring; immers, hoe enger de kring van het onderzoek, des te meer gevaar loopt men in de onderscheiding tusschen het wezenlijke en het toevallige mis te tasten.

Aangenomen nu de juistheid der door mij verkregen definitie van godsdienst in het algemeen, dan volgt daaruit, naar ik meen, onmiddellijk:

1°. dat — en dit is het juist, wat m. i. door den heer Van Hamel te veel voorbijgezien of althans, tot schade voor de kracht van zijn betoog, niet duidelijk genoeg uitgesproken was — het geloof aan bovennatuurlijke goden een integreerend be-

standdeel uitmaakt van iederen godsdienst, waarbij het ideaal in meerdere of mindere mate zinnelijke elementen bevat. Immers, de verwezenlijking van ieder zinnelijk ideaal is gebonden aan voorwaarden buiten den mensch, hangt af van de natuurorde en in het algemeen van de uitwendige omstandigheden. Eerst door de veronderstelling, dat de uitwendige omstandigheden beheerscht worden door wezens, die letten op 's menschen wenschen en behoeften of althans op eenige wijs gedwongen kunnen worden om daarop te letten, komt men dus hier tot eene zoodanige inrichting der wereld, dat niet alleen de mogelijkheid van de verwezenlijking van het ideaal bestaat, maar die verwezenlijking ook gewaarborgd en aan het toeval onttrokken is. En daarom erken ik, dat er een groot deel waarheid ligt in de bewering van prof. Kuenen, dat er bij de levensbehoeften of idealen altijd iets anders moet komen vóórdat de religie kan geacht worden aanwezig te zijn, en dat dit andere, dat dan gezegd kan worden de religie te maken, is de erkenning van eene hoogere macht. Maar altijd toch slechts een deel waarheid. Want dat dat andere juist moet zijn de erkenning van eene hoogere macht, houdt op te gelden, zoodra het ideaal een uitsluitend zedelijken inhoud verkrijgt. Uit de bovengenoemde definitie volgt

2°. evenzeer, dat vertrouwend streven naar het zedelijk ideaal ten volle den naam van godsdienst verdient. In een leven toch, geleid door de overtuiging, dat streven naar het zedelijk ideaal de hoogste eisch is van 's menschen wezen, en dat de drang naar dat ideaal te sterk is om ooit te kunnen worden uitgeroeid of op den duur in zijne ontwikkeling belemmerd, liggen op zich zelf reeds alle in die definitie genoemde elementen van godsdienst opgesloten; naast de levensrichting vindt men daarin ook het geloof aan eene zoodanige inrichting der wereld, dat de vervulling der uit die levensrichting voortvloeiende idealen en behoeften volkomen gewaarborgd en verzekerd is; in dezen vorm nl., dat de drang naar het zedelijk ideaal als de machtigste factor in de menschenwereld erkend, en dien ten gevolge de gansche wereld, voor zoo ver zij in aanraking komt met den mensch en invloed oefent op zijn leven, volkomen ondergeschikt geacht wordt aan zijn zedelijken wil.

En dat het geloof aan bovennatuurlijke goden ophoudt een noodwendig vereischte in den godsdienst te zijn zoodra deze in zedelijken godsdienst overgaat, vindt dan zijne natuurlijke verklaring hierin, dat de verwezenlijking van het zedelijk ideaal — dit ideaal nl. gesteld in zijn meest abstracten vorm, als de verwachting van eene steeds voortgaande zedelijke ontwikkeling — in tegenoverstelling van die der zinnelijke idealen, eenig en alleen hiervan afhangt, dat het verlangen daarnaar krachtig genoeg in den mensch zich openbaart om aan zijn streven eene zedelijke richting te geven, dat dus op zedelijk gebied het ernstig gevoel van behoefte zelf de macht is, die rechtstreeks en zeker tot hare vervulling leidt.

Nu kan men zeggen, dat hier de aan de behoefte complementaire macht — d. i. de godheid — overtollig geworden en weggevallen is, en op grond daarvan spreken van een godsdienst zonder God. Maar met evenveel recht kan men het aldus voorstellen, dat die macht hier — niet weggevallen, maar — met de behoefte samengevallen is en dus aan deze laatste, aan den drang naar het zedelijk ideaal, den godsnaam toekennen. Er ligt daarom geene tegenstrijdigheid in, dat ik, het betrekkelijk recht der eerstgenoemde benaming erkennende, desniettegenstaande toch voortga met van God te spreken. Waarom ik overigens dit laatste wensch te blijven doen, heb ik in mijn eerste opstel reeds gezegd; het is vooreerst, omdat ik in de laatste voorstelling het wezen der zaak toch juister vind uitgedrukt; maar in de tweede plaats en vooral ook, omdat ik van die eerste benaming groot misverstand vrees, omdat ik vrees, dat men zal voorbijzien, dat die godsdienst zonder God toch waarlijk godsdienst, religie is, dat hij juist het tegenovergestelde is van wat men noemt een leven zonder God.

In welke verhouding staat nu de ethische richting eensdeels tot het historische Christendom — zooals dit nl. in den geest zijner edelste belijders heeft geleefd, zooals wij het ons gewoonlijk denken, wanneer wij spreken van den „godsdienst van Jezus" —, anderdeels tot de oud-moderne theologie?

Ook omtrent deze kwestie wijkt de door prof. R. gegeven

voorstelling mijner denkbeelden zeer sterk van mijne wezenlijke bedoeling af. Hij gaat uit van het denkbeeld, dat ik het voorstel als een hooger trap van godsdienstig geloof, en spreekt in verband daarmede van „de groote illusie der ethische richting, dat zij optreedt als een nieuwe phase in de godsdienstige ontwikkeling, terwijl zij toch inderdaad niets anders is dan een terugslag der nieuwere wereldbeschouwing" (p. 305). Wat dit laatste betreft, kan ik natuurlijk alleen van mijzelf spreken, maar dan ook zonder eenige restrictie verklaren, dat ik in de ethische richting niets anders zie dan een terugslag der nieuwe wereldbeschouwing op het godsdienstig denken, een nieuwen vorm dien de oude godsdienst onder den invloed dier wereldbeschouwing aanneemt. Daarom vangt dan ook dat gedeelte van mijn opstel, dat hierover handelt, aan met de woorden: „De vorm, waarin de zedelijke godsdienst zich historisch in het Christendom heeft geopenbaard, komt niet overeen met hetgeen hij volgens de gestelde theorie moest zijn" (p. 173).

Mijne voorstelling hieromtrent komt in het kort hierop neer: In het Christendom staat op den voorgrond het ideaal van het zedelijke godsrijk, van een toestand van zedelijke volmaking voor het individu in het bijzonder zoowel als voor de menschheid in haar geheel. Maar met de verwachting van de komst van dat rijk is verbonden de verwachting van eene zoodanige leiding der omstandigheden als noodig en dienstig is om dat rijk te vestigen, van zoodanige beschikkingen omtrent den loop der geschiedenis en de lotgevallen van ieder bijzonder individu, als meest geschikt zijn om tot zedelijke volmaking te voeren. Het godsdienstig ideaal heeft dus nog geenszins een uitsluitend zedelijken inhoud. Het zedelijke is daarin wel geheel hoofdzaak geworden, maar naast het zedelijke vinden ook niet-zedelijke elementen er nog plaats in, omdat en in zoo verre zij hulpmiddelen zijn voor het zedelijke. En in verband hiermede is, en is noodwendig, de aan het ideaal correspondeerende macht een macht van zedelijken aard, die tevens de natuur en de uitwendige omstandigheden bestuurt en naar hare bedoelingen leidt.

De in het godsdienstig ideaal overgebleven niet-zedelijke elementen doen echter aan het streng zedelijk karakter er van volstrekt geen afbreuk, juist omdat zij er alleen als voorwaarde voor het zedelijke plaats in vinden, omdat dus dit laatste uit-

sluitend doel, het eerste daaraan volkomen ondergeschikt is. Ondanks zijn gemengden inhoud is het godsdienstig ideaal bij Jezus zuiver zedelijk, is derhalve zijn godsdienst volkomen zedelijke godsdienst. En daarom is hiermede de eigenlijke ontwikkeling van den godsdienst afgeloopen. Want die ontwikkeling komt in den grond der zaak hierop neer, dat de mensch, van zinnelijk tot zedelijk wezen zich ontwikkelende, naast de zinnelijke wenschen en behoeften allengs en steeds meer behoeften van hoogeren aard leert kennen en als levensvoorwaarden erkennen, en dien ten gevolge deze laatste naast de eerste opneemt in het godsdienstig ideaal en daarin steeds meer op den voorgrond stelt; hierop dus, dat hij voortdurend het doel van het godsdienstig streven hooger stelt. Is nu het doel geworden zedelijke volmaking, dan heeft de godsdienst zijn culminatiepunt bereikt; hooger kan het godsdienstig streven zich niet verheffen; boven het zedelijke is er niets.

Wat nu volgt is van geheel anderen aard. Niet hierin wijken wij van de oude Christenheid af, dat wij een ander, een hooger ideaal stellen dan zij, maar hieriu alleen, dat wij omtrent de verwezenlijking van het ideaal andere voorstellingen koesteren. Als zij jagen wij naar en gelooven wij aan de komst van het zedelijke godsrijk, als bij hen is bij ons zedelijke volmaking het hoogste ideaal. Maar terwijl zij onder de komst van het godsrijk verstaan de door goddelijke beschikking voorbereide en bewerkte vestiging van een bepaalden maatschappelijken toestand, denken wij daarbij aan eene steeds voortgaande zedelijke ontwikkeling van het menschdom; terwijl zij de zedelijke volmaking van de menschheid in haar geheel en van het individu in het bijzonder verwachten, althans mede verwachten, van eene daarop berekende leiding der uitwendige omstandigheden, verwachten wij die uitsluitend van de werking der zedelijke machten in het gemoed van den mensch. Terwijl dus de ontwikkeling van den godsdienst van zinnelijken tot zedelijken godsdienst hierop neerkomt, dat telkens hooger doel aan het godsdienstig streven wordt gesteld, blijft hier het doel hetzelfde en bepaalt zich het verschil tot de voorstellingen omtrent den vorm waarin, en de middelen waardoor het zal worden verwezenlijkt. Daarom kan men hier m. i. niet spreken van verschillenden godsdienst, maar alleen van

verschillende vormen van een en denzelfden, van zedelijken godsdienst.

En dit is de reden, waarom in het laatste gedeelte van mijn stuk, zooals prof. R. het uitdrukt, een andere methode wordt gevolgd dan in het eerste gedeelte. Hij maakt de opmerking, dat terwijl voor geheel de oude geschiedenis van den godsdienst de regel wordt gesteld, dat de mindere of meerdere zedelijke ontwikkeling het regulatief is van het grover of reiner godsdienstig geloof, hier daarentegen gesproken wordt van den invloed van ervaring en wetenschappelijke ontwikkeling. En dat vindt hij vreemd. Daarin ziet hij duidelijk een „verbreken der continuiteitslijn" (p. 304—5). Maar is dit verschil niet zeer natuurlijk? Het zijn geheel verschillende feiten, waarvan verklaring wordt gezocht; ligt het dan niet in den aard der zaak, dat bij die verklaring ook geheel verschillende factoren in rekening moeten worden gebracht? Zedelijke ontwikkeling, en die alleen, kon den godsdienst verheffen tot zedelijken godsdienst, d. w. z. in het godsdienstig ideaal het zedelijke element geheel op den voorgrond doen stellen en al het niet-zedelijke daaraan volkomen ondergeschikt maken; die alleen kon b. v. er toe leiden om in plaats van het Messiasrijk der Zeloten het zedelijke godsrijk van Jezus tot het ideaal te verheffen; die alleen kon leeren, dat de mensch van God niet moet, niet mag vragen wat den zinnelijken mensch het meest aantrekt en behaagt, maar alleen datgene, wat voor zijne zedelijke ontwikkeling dienstig en noodig is. Maar of niet de niet-zedelijke elementen gansch en al moeten wegvallen uit het godsdienstig ideaal, m. a. w. of wij, gelijk de oude Christenheid deed, eene goddelijke leiding der uitwendige omstandigheden met het oog op de verwezenlijking van het zedelijk ideaal, kunnen blijven verwachten, of wij als zij kunnen blijven spreken van een zedelijk wereldbestuur, dat is eene andere vraag, die niet door zedelijke ontwikkeling kan worden beslist, dat hangt uitsluitend van de wereldbeschouwing, het produkt van ervaring en wetenschap, af.

Dat geloof nu is ons, naar het mij voorkomt, door de nieuwe, de organische wereldbeschouwing voor goed onmogelijk gemaakt. Want met de erkenning van een eeuwig en allesomvattend causaliteitsverband, waarvan die wereldbeschouwing uitgaat, is

het geloof aan een zedelijk wereldbestuur in onverzoenlijken strijd. Immers, vindt ieder verschijnsel zijn volkomen verklaring in eindige oorzaken, is in het algemeen de toestand der wereld op ieder gegeven oogenblik volkomen bepaald door dien van het vroegere oogenblik, en kunnen wij ons die opeenvolging van toestanden slechts denken als eene eindelooze reeks, dan is er nergens plaats voor de werkzaamheid van den wil des bestuurders. Zal men in werkelijkheid kunnen spreken van bestuur, van leiding tot een zeker doel, dan moet men aannemen, dat of overal, of althans ergens, de wil van den bestuurder zich doet gelden, een resultaat doet verkrijgen, dat zonder zijn invloed niet verkregen zou zijn; maar om dat te kunnen aannemen, moet men òf met het strenge supranaturalisme van den ouden tijd aannemen, dat ieder verschijnsel niet bloot uit eindige oorzaken, maar hetzij uit de samenwerking van den goddelijken wil met de eindige oorzaken, hetzij uit de werking van den eerste alleen te verklaren is; òf met het gematigde supranaturalisme van later tijd, dat althans op enkele keerpunten in de geschiedenis de wil Gods als afzonderlijke factor in rekening moet worden gebracht; òf eindelijk met het deïsme, dat die wil aan den aanvang gewerkt en bij de schepping eens voor al de wereld naar zijne bedoelingen geregeld heeft.

Geen dezer drie wegen is voor ons begaanbaar. En daarom is ons het geloof onmogelijk gemaakt, dat de loop der natuur en der geschiedkundige gebeurtenissen — niet slechts dienstbaar kan worden aan de verwezenlijking van het zedelijk ideaal, maar — geregeld is en wordt naar een plan, dat die verwezenlijking ten doel heeft, het geloof dat de zedelijke macht, de godheid, de wereld bestuurt; zijn wij gedrongen te erkennen, dat de natuur haar eigen gang gaat, en de werking der godheid uitsluitend te zoeken in den drang binnen in ons om onder alle omstandigheden te jagen naar zedelijke volmaking. Die beide, de werking der zedelijke macht in ons en de natuurlijke orde van dingen met al hare gevolgen, kunnen wij van elkander onderscheiden, omdat de tallooze invloeden, die van deze laatste tot ons komen, het zedelijk streven wel in ons wekken en bevorderen, maar niet voortbrengen, omdat de immanentie van het zedelijke in het zinnelijke nooit zóó

kan of mag worden opgevat, dat het eerste eenvoudig het produkt zou zijn van het laatste; die beide moeten wij in onze voorstelling van elkander losmaken, omdat voor ons weggevallen is de zedelijke bedoeling van den Wereldbestuurder, die ze voor de oude Christenheid als middel en doel aan elkander verbond.

En daarbij komt nu de „hartstocht der werkelijkheid," waardoor onze tijd zich kenmerkt, die het ons tot eene behoefte maakt om in onze godsdienstige voorstellingen niets op te nemen dan wat volkomen en onmiddellijk zeker is, en ons daarmede verbiedt om die zedelijke macht, die wij alleen binnen in ons, in het gemoed van den mensch in het algemeen, waarnemen, als een wezen buiten en tegenover ons te plaatsen; die ons doet opmerken, dat al wat men van persoonlijkheid en zelfbewustzijn dier macht gesproken heeft, zijn ontstaan dankt aan fantasie en daarom ook altijd als fantasie moet worden erkend en behandeld, en enkel als zoodanig mag worden gebruikt.

Zoo is, naar het mij voorkomt, de ethische richting het natuurlijk en noodzakelijk produkt van het denken en streven van den nieuweren tijd, het onvermijdelijk gevolg van den val van het supranaturalisme, van den terugslag der nieuwere wereldbeschouwing op het godsdienstig denken.

Welke plaats bekleedt dan nu hiernaast de oud-moderne theologie? Zij is, naar ik meen, het resultaat eener eerste maar gebrekkige poging om den godsdienst over te brengen op den bodem der nieuwe wereldbeschouwing.

Toen de moderne richting de taak ondernam om den godsdienst in overeenstemming te brengen met het denken en streven van onzen tijd, is zij begonnen de oud-christelijke dogmatiek te zuiveren door haar naar de voorschriften der moderne wetenschap te vervormen. Maar daarmede sloeg zij een verkeerden weg in. Immers, die dogmatiek was wel naar haar vorm een wijsgeerig stelsel; maar naar haar oorsprong en inhoud was zij dat toch wezenlijk niet. Zij had haar ontstaan te danken, niet aan het zuiver wijsgeerig streven om het wezen der dingen te doorgronden, maar aan de behoefte van den godsdienstigen mensch om zich rekenschap te geven van den inhoud van zijn godsdienstig bewustzijn; zij was opgebouwd

niet uit de resultaten van wetenschappelijk onderzoek, maar uit onjuist vertolkte en voetstoots in metaphysische begrippen omgezette uitspraken der gemoedservaring; en hare waarde, haar *raison d'être*, zocht zij ook uitsluitend hierin, dat in haar die uitspraken waren samengevat en tot een geheel verwerkt. Door haar den maatstaf aan te leggen, die kan en moet worden aangelegd aan een zuiver wijsgeerig systeem, en haar naar dien maatstaf te vervormen, deed men haar onrecht aan, behandelde men haar als, maakte men haar tot iets, wat zij niet was en in den grond der zaak ook niet wilde zijn.

Die vervorming heeft dan ook geen plaats kunnen hebben zonder dat de inhoud groote schade leed en op vele punten schier onherkenbaar werd. Om slechts een paar voorbeelden te noemen: De oude dogmatiek kende de tegenstelling tusschen God en duivel of tusschen werking Gods en menschelijken wil; de moderne theologie heeft die tegenstelling opgeheven, maar daarmede ook de voorstelling van Gods verhouding tot de menschheid, vooral van Zijne verhouding tegenover de zonde, gansch en al veranderd. De oude dogmatiek beschouwt ieder individu als een voorwerp van Gods bijzondere zorg en leiding; de moderne theologie plaatst den mensch, wat geheel zijn uitwendig leven aangaat, in het eeuwige en allesomvattende natuurverband en neemt daarmede het denkbeeld van bijzondere zorg en leiding geheel weg. De oude dogmatiek leerde, dat God den loop der dingen regelt naar een zedelijk plan, met het oog op de eischen van het zedelijk leven en de zedelijke ontwikkeling; de moderne theologie erkent ook God in de natuur, maar leert tevens, dat die natuur wel de ondergrond en de voorwaarde is der zedelijke wereldorde, maar overigens hare eigene wetten volgt en haar doel in zich zelve heeft, en daardoor geeft zij aan Gods werkzaamheid in de natuur een geheel ander karakter. In het algemeen, door in de plaats van den ouden transscendenten God het Absolute Wezen, den veronderstelden grond aller dingen, te stellen, heeft de moderne theologie alle voorstellingen omtrent Hem, omtrent Zijn wezen, Zijne werkzaamheid, Zijne betrekking tot de wereld, zeer diep ingrijpende wijzigingen doen ondergaan. En het is m. i. de groote illusie der oud-moderne theologie, dat zij meent, op dat Absolute Wezen de oude qualificaties van den transscendenten

God te kunnen overbrengen, met het oog op dat Wezen van heiligheid, liefde, almacht, voorzienigheid, albestuur enz. te kunnen blijven spreken, en in de nieuwe begrippen, die zij aan die woorden hecht, iets te geven en te kunnen geven, wat ook maar eenigszins overeenkomt met, in de plaats gesteld kan worden van de voorstellingen, door de oude Christenheid daaraan verbonden.

Voorts, bij de oude dogmatiek waren de uitspraken der gemoedservaring onmiddellijk omgezet in metaphische voorstellingen; die oude voorstellingen waren onhoudbaar en werden daarom gewijzigd en uitgeworpen; maar waar dit geschiedde, verloor de gemoedservaring, die er aan ten grondslag lag, die er als het ware de kern van uitmaakte, in de meeste gevallen hare uitdrukking in het systeem. Wat is er b. v. in het monistische systeem overgebleven, dat beantwoordt aan de gemoedservaring, die ten grondslag ligt aan de tegenstelling tusschen God en duivel, wat dat beantwoordt aan die feiten van het gemoedsleven, waaraan de begrippen van toorn Gods, van verlossing en verzoening hun ontstaan te danken hebben? Maar hieraan, dat zij de uitdrukking was der gemoedservaring en der gemoedservaring in haar geheel, ontleende de oude dogmatiek ten slotte hare beteekenis voor, haar recht op een plaats in den godsdienst. Naarmate zij ophield dit te zijn, en een zuiver wijsgeerige theorie werd omtrent het wezen en den oorsprong der dingen, zij het dan ook eene theorie, waarvoor ook het godsdienstig bewustzijn een deel en zelfs een groot deel der bouwstoffen had geleverd, werd zij iets dat, hoe waar en belangrijk ook op zich zelf, blijkens de geschiedenis van den godsdienst binnen den kring van den godsdienst niet thuis behoort.

In één woord, de moderne richting heeft aanvankelijk de oude dogmatiek, in het bijzonder de godsleer, behandeld op dezelfde wijze als de rationalisten de wonderverhalen hebben gedaan. En het gevolg is hier, als daar, geweest, dat het object onder die behandeling zijn oorspronkelijk wezen en karakter ten eenenmale verloor.

Reactie daartegen is de ethische richting. Zij volgt m. i. den eenig waren weg, door de oude dogmata te ontleden om zoo tot de kern, het eigenlijk godsdienstige element er van, door te dringen, door ze m. a. w. te herleiden tot de gemoeds-

ervaring, om dan deze tot haar eigenlijk gebied, dat van het zedelijk leven, te beperken, maar daar ook in hare volle beteekenis te doen gelden; zonder voorts te ontkennen, dat de gegevens dier ervaring samen met de resultaten van het wetenschappelijk onderzoek kunnen en moeten gebruikt worden als bouwstoffen voor eene wijsgeerige theorie, maar onder streng protest tegen al wat strekt, of ook maar in de verte er toe leiden kan om die theorie tot een bestanddeel van den godsdienst te doen verklaren en van het zóó - of anders - zijn er van de aanspraak op het bezit van godsdienst, op den naam van godsdienstig mensch, afhankelijk te stellen.

Met voorbijgaan van wat mij van ondergeschikt belang scheen te zijn of waarvan het na de hier gegeven opheldering dadelijk in het oog valt, dat en waarom het mij niet getroffen heeft, heb ik getracht de voornaamste bedenkingen en bezwaren, door prof. Rauwenhoff geopperd, te beantwoorden, zoo goed mij zulks, en dat in de beperkte ruimte, die de Redactie mij hiervoor kon afstaan, mogelijk was. Ik eindig met hem mijne oprechte erkentelijkheid te betuigen voor den humanen toon zijner kritiek; niet slechts voor de welwillendheid, waarmede hij over mij en mijn schrijven spreekt, ofschoon ik ook die op hoogen prijs stel, maar vooral ook voor de waardeering van de bedoelingen der ethische richting, die er doorstraalt in zijn oordeel over haar, ook waar hij scherp zich tegenover haar stelt. Ook op grond daarvan zou ik tegenover de door hem aan het slot uitgesproken verwachting omtrent het weinig vruchtbare van voortgezette discussie, deze durven stellen, dat die discussie, ook al leidt zij niet tot overeenstemming, toch deze vrucht zal dragen, dat steeds meer en door meerderen zal worden erkend, dat wij bij alle verschil in theorie van den godsdienst en misschien in metaphysica nogtans één zijn in liefde voor en geloof aan het zedelijk ideaal, m. a. w. één zijn in dat wat volgens aller overtuiging, zoo niet de geheele godsdienst, dan toch de hoofdzaak, het zwaartepunt in den godsdienst is.

Oct. '77. A. Bruining.

BOEKBEOORDEELING.

HET FRAGMENT VAN MURATORI. *Academisch proefschrift ter verkrijging van den graad van Doctor in de Godgeleerdheid aan de Hoogeschool te Utrecht door* JACOBUS SCHUURMANS STEKHOVEN. Utrecht, bij A. J. van Huffel. 1877.

Het is mij een aangename taak deze verdienstelijke dissertatie aan te kondigen. Was ook, na de grondige behandeling, die van de zijde van Dr. Hesse het veel besproken Muratorium te beurt viel [1]), de behoefte aan een vernieuwde bearbeiding voor het oogenblik niet bijzonder dringend, toch heeft de jeugdige geleerde geenszins een overbodig werk gedaan door de heropening van het debat, of laat mij liever zeggen, door een resumtie van het tot heden over het beroemde fragment geleverde en een oordeelkundige beschouwing van enkele tot dit onderwerp behoorende hoofdvragen. Wij ontvangen hier werkelijk iets meer nog dan een bewijsstuk van des Schrijvers wetenschappelijke ontwikkeling tot staving van zijn recht op den doctorstitel; zijn arbeid belooft werkelijk eenige blijvende vrucht voor de kennis van het door hem behandelde onderwerp. Waarin die vrucht bestaat, wensch ik den lezers van dit Tijdschrift kortelijk aan te wijzen.

Ziehier het ordelijke plan volgens hetwelk de jeugdige doctorandus zich van zijn ondernomen taak heeft gekweten:

In vier hoofdstukken verdeelt hij zijn arbeid. In het eerste behandelt hij de Geschiedenis, in het tweede den Oorsprong,

---

1) Zie daarover Theol. Tijdsch. van 1874, bl. 369 en volg.

in het derde de Verklaring en in het vierde de Waarde van het Fragment van Muratori.

Van het eerste behoef ik niet meer te zeggen dan dat daarin een tamelijk volledig overzicht wordt gegeven van hetgeen sedert Muratori's vondst tot op dezen tijd door theologen en philologen tot recht verstand van het fragment is geschied. Belangrijker en meer geschikt om des S. judicium aan het licht te brengen is wat ons in het tweede hoofdstuk wordt aangeboden. Daar toch handelt de S. achtereenvolgens over de taal, den tijd en den schrijver van het fragment. Wat de taal betreft, plaatst hij zich tegenover Hilgenfeld en aan de zijde van Hesse. Het uitvoerig pleidooi van laatstgenoemde voor den latijnschen oorsprong van het fragment maakte in dit opzicht zijne taak tamelijk licht, ofschoon de telkens vernieuwde pogingen van een geleerde als Hilgenfeld tot handhaving van den Griekschen oorsprong, wel geschikt waren om zijne krachten op de proef te stellen en zijne ambitie wakker te houden. Aan de wederlegging van Hilgenfeld's argumenten is dan ook door den S. het eerste en grootste gedeelte van deze paragraaf gewijd. Door deze afwering zoowel als door de positieve bewijsvoering, die de S. dan laat volgen, heeft hij naar mijn inzien inderdaad iets bijgedragen om in dezen de juiste opvatting meer algemeenen ingang te doen vinden. Voor het overige is hij bezadigd genoeg om toe te geven, dat het latijnsche origineel veel graecismen bevatte, eene omstandigheid, die mij indertijd aanleiding gaf tot de opmerking, dat de beslissing over deze quaestie niet van zoo overwegend belang is te achten voor de interpretatie van het document, als de heftigheid, waarmede de grieksche en latijnsche oorsprong beurtelings is verdedigd, al licht zou doen vermoeden.

Dezelfde, ik zou haast zeggen, hollandsche bezadigdheid valt ook in de beide volgende paragrafen te roemen. De Heer Stekhoven valt ons niet lastig met gewaagde gissingen over den tijd en den schrijver van ons fragment, maar vergenoegt zich met het „à peu près" of het „non liquet", waartoe wij door de objectieve gegevens bepaald worden. Zooals men weet, geeft de ons onbekende auteur van 't fragment zelf een vrij duidelijken wenk omtrent zijn leeftijd in de woorden „nuperrime temporibus nostris sedente cathedra urbis Romae ecclesiae

Pio episcopo." Toch blijft er een zekere „latitude" voor de juiste tijdsbepaling ten gevolge van het rekbare der uitdrukking „nuperrime temporibus nostris". Staat het ook al vast, dat de auteur na den tijd van Pius, d. i. na het midden der 2e eeuw moet geschreven hebben, hoe lang daarna zulks geschiedde, laat zich uit zijne woorden niet onmiddellijk opmaken. Omtrent het einde der 2e eeuw als terminus ad quem voor dat datum is men het tegenwoordig zoo goed als eens. Het komt er nu nog maar op aan in deze speelruimte van ongeveer een halve eeuw bij benadering het juiste jaartal te vinden. De Heer Stekhoven plaatst zich met Hesse aan de zijde van hen, die liever naar 150 dan naar 200 toenaderen. Het staat hem natuurlijk vrij, doch hij bedriegt zich, indien hij meent, thans nog voor zijne tijdsbepaling zich te mogen beroepen op het woordje „nuperrime". Op dit punt heeft zijne scherpzinnigheid hem in den steek gelaten. Zijn betoog: lazen wij alleen „temporibus nostris", we zouden met anderen het fragment omstreeks 190 kunnen plaatsen, nu echter worden wij door het „nuperrime" gedwongen hooger op te klimmen; dit betoog is gemakkelijk om te keeren door deze consideratie, dat de auteur aan het datum „nuperrime" een meer laxe beteekenis geeft door het onmiddellijk daaraan toegevoegde „temporibus nostris". Die „tempora nostra" toch staan tegenover den apostolischen tijd, van welken ook volgens Stekhoven de schrijver van het fragment ongeveer door een tijdruimte van eene eeuw gescheiden was. Of het andere argument, ontleend aan het niet polemisch karakter van het fragment, waarvan zich de doctorandus tegenover Volkmar, Hilgenfeld en mij bedient, beter steek houdt, zullen wij straks nader zien. Doorloopen wij eerst den verderen inhoud der dissertatie.

Wij zijn genaderd tot het derde hoofdstuk, aan de verklaring van het fragment toegewijd. Het bevat de navolgende onderdeelen: § 1. Kritiek van den tekst en interpretatie. § 2. Inhoud. § 3. Karakter en doel. De lezer vergt van mij niet een volledig verslag van al de hier voorkomende bijzonderheden. Allerminst zou het de moeite beloonen, wilde ik hier registreeren, hoe de S. nu eens met Hesse, dan met Hilgenfeld, hier met v. Gilse, daar met Scholten gaat. Ik meen mij in deze te kunnen bepalen tot hetgeen in dit hoofdstuk meer bijzonder

de aandacht schijnt te verdienen. Daartoe behoort niet, of nauwelijks, zijne opmerking over de sporen van twee verschillende handen, die in het MS. werkzaam zouden zijn geweest. Zooveel ik mij uit vroegere autopsie van het facsimile kan herinneren, bestaat voor deze gissing geen genoegzame grond. Ziehier een paar bijzonderheden in Stekhoven's interpretatie die mij de vermelding waard schenen.

a. Linea 2—8. Het Lucas-evangelie. Mijne met gronden gestaafde opvatting van deze pericoop kan de schrijver niet deelen. Van polemische, met name anti-Marcionitische strekking, die m. i. hier met handen te grijpen is, vermag hij niets te ontdekken. Ofschoon hij erkent, dat mijne interpretatie van *Secundus* = een helper en volgeling, geen taalkundige bezwaren heeft, neemt hij *secundum* in den zin van *secum*, waartegen zeer zeker groote bedenkingen kunnen worden ingebracht. In de plaats van: „*et idem prout assequi potuit ita et a nativitate Johannis incipit* (of *incepit*) *dicere*", wil de schrijver lezen: „*et quidem prout assequi potuit ita ut a nativitate Joh. incipiat dicere*". Zal deze lezing een goeden zin opleveren, dan moeten wij hetgeen daaraan onmiddellijk voorafgaat als tusschenzin opvatten, in dezer voege: *Lucas*, *iste medicus*, *post adscensum Christi*, *quum eum Paulus quasi ut juris studiosum secundum adsumsisset*, *nomine suo ex opinione conscripsit* (*Dominum tamen nec ipse vidit in carne*), *et quidem prout assequi potuit*, *ita ut a nativitate Johannis incipiat dicere*. Deze constructie is zeker niet van gedwongenheid vrij te pleiten. De door mij voorgestelde tekstverandering: *et idem prout assequi potuit ita posuit*, *etc.* komt mij minder gewelddadig voor, daar zij terugwijst op hetgeen linea 1 gezegd was. De heer S. schijnt mijne bedoeling niet recht gevat te hebben.

b. Linea 9—34. Het evangelie van Johannes. Veel nieuws krijgen wij hier niet te hooren. Waartoe de uitweiding over het datum, waarop de vermeende vergadering van discipelen en bisschoppen zal hebben plaats gehad? Waartoe geconstateerd dat zij vóór het apostelconvent van Handel. XV en dus vóór het jaar 50 zal gehouden zijn? Meent dan de heer S. werkelijk dat we hier met een historisch feit te doen hebben? hoe kan hij dan een oogenblik later schrijven, dat onze fragmentist dit geheele verhaal uit Joh. XXI heeft afgeleid?

Zijne opvatting van *varia principia* = *verschillende oorsprong* komt geheel overeen met het door mij in mijne Bijdragen van 1865 voorgedragene, ofschoon het noch hier noch elders in zijne dissertatie blijkt, dat hij van die bijdragen meer dan den titel kende. In het tegenovergestelde geval hadde hij allicht in die schijnbaar argelooze legende, in verband met de daaraan toegevoegde argumentatie uit een valsche citatie en even valsche interpretatie van 1 Joh. I: 1 vlg., meer gezien dan hij nu gedaan heeft. Of, mocht hij ook met mijne uiteenzetting daar ter plaatse zich volstrekt niet hebben kunnen vereenigen, hij zou dan althans zich de moeite hebben gegeven, zijne nietinstemming met het door mij aangevoerde behoorlijk te motiveeren. Ik wil bij den heer Stekhoven niets onderstellen wat naar verkeerden apologetischen ijver zweemt; liever schrijf ik het min bevredigende van zijnen arbeid aan zijne gebrekkige kennis der christelijke oudheid toe. Vanwaar anders bij hem die zonderlinge vrees om bij onzen ouden kanonist de bewijzen van polemische intentie en kerkelijke partijzucht te erkennen? Verraadt dan onze anonymus niet duidelijk genoeg hoeveel er hem als aanhanger der katholieke partij aan gelegen was, om aan het vierde evangelie eene vaste plaats in den kanon te verzekeren, en hoe slechte argumenten hem als wapenen in dezen strijd ten dienste stonden? Doch ik acht het overbodig, dit onderwerp hier breeder te behandelen, daar ik belangstellenden naar de genoemde bijdrage (zie vooral blz. 84 en vlg.) kan verwijzen. Zoolang het daar beweerde niet is weerlegd, blijf ik van meening, dat het Fragmentum Muratorium een krachtig, ofschoon slechts ingewikkeld bewijs bevat tegen den apostolischen oorsprong van het vierde evangelie.

c. Linea 34 –39. Handelingen der Apostelen. Ofschoon de S. ook over deze pericoop geen nieuw licht doet opgaan, verdient dit gedeelte van zijn arbeid als bijdrage tot de geschiedenis der interpretatie vergeleken te worden. Zijn voorslag om *declaratur* te lezen in plaats van *declarat*, zal wel geen bijval vinden, gelijk hij-zelf dan ook aan deze gissing slechts weinig waarde schijnt toe te kennen.

d. Linea 39—47. De brieven van Paulus, 1e gedeelte. Noch de lezing *ordines scripturarum*, noch de verklaring die de schrijver daarvan geeft kan mij behagen. De uitdrukking

zou beteekenen: plaatsen of stukken uit het O. T. Maar hoe kan daarmede het participium *intimans* (inscherpen, vgl. het engelsche: *intimate*) tot een goeden zin verbonden worden? Waarom niet gelezen *ordinem scr.?* waarom niet de zin van: de bijzondere plaats, d. i. de gewichtige beteekenis van het O. T. voor de gemeente of de geloovigen, behouden? Terecht vat de schrijver met Hesse de woorden: „*de quibus necesse est a nobis disputari*" op: van de onderwerpen in Paulus' hoofdbrieven behandeld; dat hij echter geheel mistastte ten aanzien van deze plaats in haar geheel en in verband met de strekking van dit kerkelijk document, zal ons straks blijken.

e. Linea 47—59. Paulinische brieven, 2e gedeelte. Ook hier niets nieuws, dan misschien alleen de opmerking dat de gissing „*scilicet*" voor „*licet*" niet het eerst door mij, zooals ik tot nu toe meende, is voorgedragen.

f. Linea 59—63. Paulinische brieven, 3e gedeelte. Hier, waar sprake is van de pastorale brieven, en bepaaldelijk van de volgorde, waarin ze in dezen catalogus worden opgesomd, schijnt de S. over het hoofd te hebben gezien, wat door mij t. a. p. was in het midden gebracht. Hier althans was mijne gissing de mijne.

g. Linea 63—68. Paulinische brieven, 4e gedeelte. De veelbesproken plaats over den brief *ad Alexandrinos* en dien *ad Laudicenses* gaf den schrijver tot een omstandige behandeling aanleiding. Dat de woorden *ad Laudicenses* als glosseem uit den tekst moeten verwijderd worden, tracht hij waarschijnlijk te maken, op grond dat beide titels in de oudheid aan onzen kanonischen Hebreërbrief zouden gegeven zijn. De plaats luidt in het H. S. in haar geheel aldus: *fertur etiam ad Laudicenses alia ad Alexandrinos pauli nomine fincte ad heresem marcionis et alia plura quae In c(h)atholicam eclesiam recepi non potest.* De heer S. leest en interpungeert nu aldus: *fertur etiam alia ad Alexandrinos pauli nomine. Fincta ad heresem marcionis et alia plura quae in catholicam ecclesiam recipi non potest.* De poging om op deze wijs den brief aan de Hebreërs in een beter daglicht te doen komen, is zeker niet onvernuftig. Toch treft zij het beoogde doel niet volkomen, naardien het woordje *et* voor *alia plura* ons toch noopt om de kwalificatie *fincta ad heresem marcionis* ook op het voorafgaande toe te passen. Bui-

tendien schijnt de sterke interpunctie na de woorden *Pauli nomine* niet van onnatuurlijkheid vrij te pleiten.

h. Linea 68—71. De katholieke brieven, 2 en 3 Johannis en Judas. Met de hier voorgedragen opvatting van *sane*, volgens welke de bedoelde brieven in zoodanig verband worden gebracht met de voorafgaande haeretische producten, dat zij (2 en 3 Joh. en Jud.), ofschoon niet van dezelfde waarde voor de kerk als de echt paulinische brieven, toch *in catholica habeantur* en wel op dezelfde lijn konden worden gesteld als het boek Sapientia, dat, hoewel geen echt Salomonisch geschrift, daarom toch niet verworpen werd — met deze opvatting, zeg ik, kan ik mij wel vereenigen. Wat het hier en eenige regels vroeger voorkomende *duas* betreft, blijf ik nog altijd van meening, dat hier een graecisme schuilt en het woord met *tweetal* of *paar* moet vertaald worden.

i. Linea 71—80. De Apocalypsen. Over dit gedeelte verspreidt de dissertatie geen nieuw licht, evenmin als over de laatste pericoop:

k. Linea 81—85. De geschriften der groote haeresiarchen. Het komt mij voor dat de heer S. zich de moeite had kunnen besparen om data opera de avontuurlijke tekstveranderingen van Ad. Harnack te gaan refuteeren. Bij de interpretatie van dit laatste gedeelte onthoudt zich de heer S. wijselijk van nieuwe conjecturen en neemt hij, al is het niet d'un coeur léger, Hilgenfeld's tamelijk stoute tekstveranderingen over. Dat de schrijver de door mij vroeger en later naar aanleiding van deze slotregelen ten beste gegeven gissingen onvermeld laat, kan ik hem niet ten kwade duiden, daar ik mij zelven het getuigenis niet kan geven een Oedipus te zijn geweest van dit raadsel.

§ 2 van dit hoofdstuk met den titel: Inhoud van het fragment, behelst niet veel meer dan eene korte recapitulatie van de in den catalogus opgesomde boeken des N. T. benevens eene kleine uitweiding over de quaestiën: 1°. of oorspronkelijk bij dezen kanon ook de boeken des O. T. zullen zijn vermeld; 2°. hoe te verklaren dat noch de Petrinische brieven, noch de brief van Jacobus op deze lijst voorkomen. Wat het eerste punt betreft, beweert m. i. de schrijver terecht, dat niets ons het recht geeft, met Volkmar en anderen aan te nemen, dat aan

het hoofd van ons fragment niet alleen de evangeliën van Mattheus en Markus, maar ook al de O. T.ische boeken een plaats hebben gevonden. Zijn antwoord op de tweede vraag komt mij haast al te voorzichtig voor. Terecht verwerpt hij de daden van geweld, door Hug, Bunsen en anderen gepleegd, om de niet vermelde boeken toch daarop te doen voorkomen. Edoch, wanneer wij dus volgens hem hier voor het feit staan, dat op een catalogus librorum N[i]. T[i]. in de tweede helft der tweede eeuw door een katholiek schrijver der latijnsche kerk opgemaakt, geenerlei gewag gemaakt wordt van drie onzer katholieke brieven, terwijl drie anderen slechts een ondergeschikten rang onder de kerkelijk geijkte boeken worden waardig gekeurd, dan mag daaruit waarlijk nog wel iets meer worden opgemaakt, dan het pover resultaat waartoe de heer S. komt: vreemd is het, noch 1 en 2 Petri, noch den brief van Jakobus hier vermeld te zien. Waarom niet erkend, dat in deze niet-vermelding eene positieve bevestiging gelegen is van de zeer late erkenning dezer brieven in het Westen?

Ditzelfde geldt ook in hoofdzaak tegen den inhoud van § 3, handelende over het karakter en het doel van het fragment. De ijver, waarmede de S. zich verzet tegen het denkbeeld, alsof de onbekende fragmentist tegen Marcionistische of andere haeretische richtingen polemiseerde, die ijver spruit alleen voort, òf uit misvatting van de bedoeling der hedendaagsche uitleggers van het fragment, òf uit ongenoegzame bekendheid met den geest der oud-christelijke litteratuur. Inderdaad, we zouden hier te doen hebben met een allerzonderlingst en geheel op zichzelf staand verschijnsel, indien de heer S. het fragment juist hadde beoordeeld. Men denke zich een beredeneerd verslag over de libris recipiendis et non recipiendis, opgemaakt in een tijd van gisting en spanning als die, waarin het fragment ons verplaatst. Kon hier de polemiek achterblijven? Was hier onpartijdigheid mogelijk, partijdigheid te vermijden? Zeker niet. Is dus in een stuk als het behandelde polemiek a priori meer dan waarschijnlijk en bovendien naïeve objectiviteit, bezadigde historische kritiek daar in geen geval te onderstellen, het kan ons dan ook in geenen deele bevreemden, de positieve bewijzen van polemischen zin bijna in elken regel van het fragment aan te treffen, doch de heer S. wil, of lie-

ver kan deze bewijzen niet zien. In zijn oog is de kanonist eenvoudig een gemoedelijk kerkleeraar, een argelooze, een hartstochtelooze catechiseermeester, die niets anders te doen heeft dan zijn leerlingen te zeggen: wat nu eenmaal vaststaat en door de catechumenen als een voor goed uitgemaakte zaak is in het hoofd te prenten. Niet alleen dat de heer S. zijnen lezers verklaart, geenerlei polemisch opzet te kunnen vinden in al die kleine bijzonderheden van het tractaat, waarop door de uitleggers is gewezen; hij gaat verder en meent de positieve aanduiding van argeloosheid te hebben gevonden in de verklaring: „*de quibus necesse est a nobis disputari*", eene bekentenis, naar hij meent, van den gemoedelijken catecheet, dat hij en zijne katholieke collega's over hoogst gewichtige onderwerpen de leer betreffende, nog niet volkomen in het reine waren. Bedrieg ik mij niet, dan lag niets verder van de bedoeling des S. dan zulk eene ootmoedige belijdenis en zou ook niets meer dan deze in strijd geweest zijn met de kennelijke strekking van geheel zijn vertoog. De heer S. heeft niet begrepen, dat juist in die aangehaalde woorden de polemische tendentie van het fragment zich duidelijk verraadt. De kanonist nl. wil in het geheel niet zeggen, dat hij met zijne mede-katholieken nog had te disputeeren over haerese en schisma, over besnijdenis en waarde van het O. T., in dat geval toch zou hij geschreven hebben: *de quibus inter nos disputatur*. Ook zouden wij waarlijk niet weten, wat met deze zonderlinge bekentenis in dezen catalogus aan te vangen. Inderdaad, had de heer S. de moeite genomen, zich behoorlijk rekenschap te geven van den kerkelijken toestand, waarin dit document ons verplaatst, hij zou zin en strekking der bedoelde woorden niet zoo schromelijk miskend hebben. Wat toch beteekent het, wanneer de kanonist de tendentie der vier hoofdbrieven van Paulus, met voorbijgaan van een aanzienlijk deel van hunnen inhoud en derhalve op hoogst willekeurige wijze, aldus omschrijft, als zou Paulus zich ten doel hebben gesteld; *a*, de Corinthiërs te verbieden zich met haerese en schisma in te laten; *b*, de Galaten te verbieden zich te laten besnijden; *c*, den Romeinen op het hart te binden, wat de Schrift (het O. T.) voor de Christenen en wat Christus in de schrift was; — wat, zeg ik, bracht den kanonist tot deze hoogst willekeurige

determinatie? wat anders dan de overtuiging, dat genoemde Paulinische brieven hunne belangrijkheid hoofdzakelijk aan de door hem uitgemonsterde onderwerpen ontleenden. En wat wederom gaf hem deze overtuiging in? wat anders dan de opmerking dat in zijn tijd voor de katholieke partij in de kerk nauwelijks gewichtiger aangelegenheden konden behandeld worden dan *a*, het verderfelijke van scheuring en ketterij in het algemeen; *b*, het onchristelijke en voor de kerk onhoudbare ultrajudaïsme met zijne gehechtheid aan de circumcisie, zoowel als *c*, het tegenovergestelde uiterste, vertegenwoordigd door hen, die, zooals de Marcioniten deden, het gezag des O. T. aanranden. Kon de kerkelijke schrijver korter en scherper dan in deze drie punten het programma der katholieke polemiek formuleeren? Ziedaar dus den onmiskenbaren zin der woorden: *de quibus singulis necesse est a nobis disputari.* Hij bedoelt: wij katholieken hebben juist over dezelfde punten met onze tegenstanders te strijden, als die door Paulus in hoofdzaak ter sprake worden gebracht.

Dit alles behoefde de heer S. niet te ontdekken. Het was reeds vroeger door anderen behoorlijk in het licht gesteld. Ook heeft hij verzuimd de noodige aandacht te schenken aan het voor de geschiedenis van den kanon waarlijk toch niet onbelangrijke feit, dat in dezen catalogus zoowel de vier echte Paulusbrieven in een afzonderlijke categorie worden vooropgesteld, alsook dat door een hoogst gedwongen bewijsvoering deze hoofdbrieven met de deutero-Paulinische brieven tot een schijnbaar geheel worden afgerond.

Wij zijn genaderd tot het 4e of laatste hoofdstuk van het proefschrift, waarin over de waarde van het fragment wordt gehandeld. Ik vrees, dat ook hier de schrijver ver beneden zijn onderwerp is gebleven. Wellicht waren het de overhaasting, waarmede hij naar het eind zijner taak spoedde, en de vrees, zijn proefschrift al te zeer te doen uitdijen, die maakten dat dit gedeelte van den arbeid vergelijkenderwijs zoo weinig te beteekenen heeft. In plaats van, gelijk hij doet, respectabele geleerden met een enkel woord abzufertigen, hadde hij beter gedaan, zich wat meer in de historische situatie en de kerkelijke toestanden, waarin het fragment ons verplaatst, te verdiepen. Doch de breedere opvatting van het document in

zijn geheel, als een getuige voor den geest der eeuw, waaruit het tot ons kwam, wordt hier ten eenenmale gemist. De heer S. heeft blijkbaar het voornaamste middel tot waardeering van dit kerkelijk monument onaangewend gelaten. Door de subjectieve oordeelvellingen van den kanonist over de verschillende boeken des N. T. met den feitelijken aard en den objectieven inhoud dier boeken te vergelijken, met één woord, door dieper in te gaan in het wezenlijk gehalte van 's mans stellingen en betoogen, zou hij, naar het mij voorkomt, een vrij wat interessanter resultaat hebben verkregen, dan nu in dit laatste hoofdstuk den lezer wordt meegedeeld. Ook zou hij, dunkt mij, hadde hij zich den tijd gegund, dit gedeelte van zijn geschrift een paar keer bedaard over te lezen, daaruit ettelijke volzinnen hebben weggestreken, welke handelen over den toeleg hier en elders, zoo het heet, zichtbaar om voor de boeken des N. T., evenals voor het O. T., het getal 22 (getal letters van het Hebreeuwsche alphabeth) te verkrijgen. De fragmentist heeft niet alleen met geen enkel woord, evenmin als zulks van eenig ander kerkelijk schrijver van de oudheid bekend is, te kennen gegeven dat hij aan dit getal eenige bijzondere waarde hechtte in verband met het N. T., maar hij heeft zelfs, gelijk een eenvoudige optelling der door hem vermelde boeken bewijst, aan dit getal in het geheel niet gedacht.

In weerwil van de gemaakte aanmerkingen, durf ik gerustelijk deze aankondiging besluiten met de uitdrukking mijner verwachting, dat de heer S. der wetenschap van wezenlijken dienst zal kunnen zijn, indien hij in de gelegenheid gesteld blijft, aan dergelijke studiën zich toe te wijden. Tot nu toe echter heeft hij meer talent voor detail-onderzoek dan voor breede kritiek en samenvattende beschouwingen van het historisch gegevene geopenbaard. Doch het is reeds veel, getrouw te zijn geweest in het kleine.

Amsterdam, A. D. LOMAN.
5 October 1877.

LETTERKUNDIG OVERZICHT.

ALGEMEENE GODSDIENSTWETENSCHAP.

Sints geruimen tijd wacht een viertal werken, die tot het gebied der algemeene of vergelijkende Godsdienstwetenschap behooren, op aankondiging in ons Tijdschrift. Maar de lezing en beoordeeling van zulke werken kost tijd, vooral wanneer het, gelijk ditmaal het geval is, uitvoerige verhandelingen van wijsgeerige Duitschers zijn. Nû het ons gelukt is deze 2500, niet alle even boeiende, bladzijden te doorlezen, willen wij niet langer uitstellen van die lezing eenig verslag te geven.

Die Anlage des Menschen zur Religion, vom gegenwärtigen Standpunkte der Völkerkunde aus betrachtet und untersucht von Jul. Happel, *Prediger der Reform. Gem. zu Buetzow.* (Haarlem, 1877).

Zoo luidt de titel van het bekroonde antwoord op de prijsvraag van Teyler's Genootschap: „Wat leert de volkenkunde op haar tegenwoordig standpunt omtrent 's menschen godsdienstigen aanleg?" De verhandeling, die op verlangen der beoordeelaars wel iets leesbaarder gemaakt schijnt te zijn, doch waaraan nog steeds, niet alleen een Register, maar zelfs een zoo onmisbare korte Inhoudsopgave ontbreekt, is verdeeld in vijf Hoofdstukken. Eerst handelt de S. over „het bestaan van den godsdienstigen aanleg," dan over „het object van den godsdienst of het motief van den godsdienstigen aanleg," vervolgens over „de qualiteit van den godsdienstigen aanleg," voorts over „de verhouding van laatstgenoemden tot de zedelijkheid," eindelijk „over de lotgevallen (das Schicksal) die

hij heeft ondergaan." Over 't geheel is deze verdeeling geleidelijk en eenvoudig. Veel wat schijnbaar gemist wordt, is toch onder een der genoemde hoofden te vinden. Zoo wordt de oorsprong en het wezen van den godsdienstigen aanleg in het eerste Hoofdstuk onderzocht, en in het vierde wordt niet alleen over zijn verhouding tot de zedelijkheid, maar ook tot wetenschap en beschaving het een en ander, zij het ook naar mijn oordeel te weinig, gezegd. Maar het groote onderscheid tusschen het derde en het vijfde Hoofdstuk is mij niet recht duidelijk geworden; althans niet, zoo er al onderscheid bestaat, waarom twee zoo nauw verwante Hoofdstukken niet onmiddellijk op elkander volgen. Dan, wij twisten niet over den vorm. Ook de beoordeelaars schijnen daartegen bezwaren gehad te hebben, en ik meen dat de schrijver sommige daarvan uit den weg heeft geruimd. Waarschijnlijk zou ik, evenmin als zij, vrijheid gevonden hebben, den prijs aan deze verhandeling te onthouden. Alleen zou ik wel gewenscht hebben, dat men strenger voorwaarden gesteld had, en de omwerking van sommige gedeelten had geëischt. Van dezen wensch moet ik rekenschap geven.

Mij komen het eerste en tweede Hoofdstuk de best geslaagde voor, de beide volgende bevredigen minder en het laatste zou slechts door een volkomene omwerking te redden zijn. Is het aan overhaasting te wijten? Heeft de S. na genoegzame zorg besteed te hebben aan de eerste helft van zijn stuk, uit vrees dat de gezette tijd zou verstrijken en al zijn arbeid zoodoende vergeefsch zoude zijn, met het overige de hand gelicht? Men moet het wel gelooven, als men de dikwijls zeer heldere redeneeringen, de vele schoone en belangrijke bladzijden in het eerste gedeelte, met de wilde fantasieën en drogredenen van het laatste Hoofdstuk vergelijkt. Hoe het zij, de heer Happel moge al of niet met eenige overhaasting gewerkt hebben, zeker is hij met eenige overhaasting aan het werk getogen. Hijzelf zegt ergens dat hij zich tevreden moet stellen met een aanhaling uit de tweede hand, een beroep op gezag, omdat hij natuurlijk geen tijd had tot de eigenlijke bronnen zelve op te klimmen. Werkelijk heeft hij van de volkenkunde slechts een zeer vluchtige studie gemaakt, en wat hij er van weet uit dikwijls twijfelachtige bronnen geput. De literatuur van

zijn onderwerp kent hij slechts ten deele. Met de gewone minachting van sommige Duitschers voor alles wat niet Duitsch is heeft hij de belangrijke werken der Engelschen, ook zelfs die in 't Duitsch vertaald zijn, niet geraadpleegd. Van de Franschen citeert hij slechts Renan, om hem te weerleggen. Dat er ook in Nederland over de vragen door hem behandeld gedacht en geschreven is en dat bijvoorbeeld de denkbeelden door Kuenen in zijn *Godsdienst van Israël*, of (waarom zou valsche nederigheid mij weerhouden het uit te spreken?) door mij in verschillende geschriften ontwikkeld, wel eenige aandacht verdienden, schijnt bij hem niet te zijn opgekomen; wat vooral vreemd is, als men een Hollandsche prijsvraag beantwoordt. Zelfs Duitsche hoofdwerken, zooals die van Peschel, von Hellwald, Carrière en andere, heeft hij niet vermeld en waarschijnlijk niet gelezen. Hij zou er zekerder gegevens in gevonden hebben, althans bij den eerstgenoemde, dan in de werken van Stuhr, Wuttke en Bastian. Ook van de verschillende godsdiensten, zoowel der wilde als der beschaafde volken, en van hun geschiedenis, toont hij niet dan een zeer onvolledige en oppervlakkige kennis te bezitten. Is iemand, zoo gebrekkig voorbereid, bevoegd zich aan een onderwerp als dit te wagen? Heeft hij recht te beweren, zooals hij blz. 323 vgg. doet, dat niet slechts een geschiedenis van den godsdienst, maar zelfs een geschiedenis der godsdiensten tot de onmogelijkheden behoort, een van die uitspraken, die thans zoozeer in de mode zijn, en die òf op een verwarring van woorden berusten, òf slechts van eigen onmacht getuigen! Zonder twijfel is er meer studie voor noodig, dan de heer Happel zich voor zijn tegenwoordig werk getroost heeft.

Ons doel is niet eene omstandige critiek te geven. Bij een paar bijzonderheden evenwel moeten wij stilstaan. Naar den graad van ontwikkeling verdeelt H. de godsdiensten in zinnelijke, gematerialiseerde, verzedelijkte (*sit venia verbo!*) en genormaliseerde. Terecht verwerpt hij de indeeling in Fetisistische, Polytheïstische, Dualistische en Monotheïstische als louter formeel. Over de zinnelijke godsdiensten, gewoonlijk de godsdiensten der Natuurvolken genoemd, zegt hij veel goeds en spreekt hij met waardeering. Maar de zoogenaamd gematerialiseerde, dat zijn die der beschaafde volken, vinden weinig

genade in zijn oogen. De afgoderij neemt haar oorsprong in 't verontreinigen van de fantasie door het materiëele. Hoe meer de godsdienstige neiging de verlokkingen der fantasie volgde, te dieper zonk het godsbewustzijn van zijn oorspronkelijke hoogte. Zoo kan hij tot de zonderlinge bewering komen, dat de godsdienst der Negervolken nader bij het Israëlietische monotheïsme, dan de godsdienst der Hindu's en Grieken, en over 't geheel die der Nomaden hooger staat dan die van de beschaafde natiën der oudheid. Het tweede standpunt van ontwikkeling is dus een van achteruitgang en verbastering. Eerst wanneer de menschelijke persoonlijkheid zegeviert en de goden zedelijke wezens worden, ontwikkelt zich de godsdienst tot iets hoogers. Met deze beschouwing kan ik mij in het geheel niet vereenigen. Het vermenschelijken der oude natuurgoden is, gelijk Ottfried Müller reeds zegt, niet een verbastering, maar een vooruitgang, en het was dat, juist omdat tegelijkertijd het zedelijk bewustzijn ontwaakte, met de menschelijke beperktheid en zwakheden ook de hoogere eigenschappen aan de goden werden toegekend en zij juist bij de Grieken naar de gelukkige uitdrukking van Herodotus (I, 131), niet slechts ἀνθρωποειδεῖς maar ἀνθρωποφυεῖς gemaakt werden. De beweging overleefde zichzelf, en gaf aanleiding tot misbruiken, maar op zichzelf heeft zij tot zuivering en verhooging van den godsdienst krachtig bijgedragen. Bovendien komt de schrijver hier in tegenspraak met zichzelf. De ruwe en onzedelijke godsdienst, waaruit bijvoorbeeld Schwartz meent dat ook die der beschaafde volken ontstaan zijn, kan niet de oudste zijn, omdat bij een „moralisch heruntergekommenes Volk" nooit weder een gezond volksleven ontstaan kan. Toch heet het enkele bladzijden later (p. 204—216) dat de gemoraliseerde godsdiensten langs den weg van natuurlijke ontwikkeling uit de gematerialiseerde zijn voortgekomen. Hoe is dit dan mogelijk geweest? De hoofdfout ligt, geloof ik, hierin, dat de schrijver niet onderscheidt tusschen het naïeve niet-zedelijke of natuurlijke en het bepaald onzedelijke. Hij spreekt van een „ungeheuren moralischen Schmutz", waar het zedelijk bewustzijn nog te weinig ontwikkeld was, om zich te ergeren aan hetgeen ons grof en onkiesch toeschijnt. Over 't geheel schijnt het hem zeer moeilijk te vallen, zich op eens anders standpunt te

verplaatsen. Hij idealiseert den godsdienst der Wilden en der Nomaden. Hij zingt dithyramben ter eere van de „sittlich rohe" en toch tegelijkertijd zoo „sittlich-reine" Hebreën, wier godsdienst een zoo hooge plaats inneemt, omdat hun „phantasieleben" zoo rein was (!), en aan wie hij een aantal verheven eigenschappen toeschrijft, die men evenzeer bij andere volken der oudheid, Egyptenaars, Perzen en Chineezen kan wedervinden. Maar hij heeft er niet ernstig naar gezocht. Volgens hem toch is het „Culturleben" der Ouden „in Schmutz geboren" en eindigt het „in Schmutz" (p. 303 vgg.). Met één woord: het ontbreekt hem niet slechts aan historische kennis, maar ook, en meer nog, aan historischen zin en onpartijdigheid. Zijn stelsel is niet op welgestaafde en goed begrepen feiten gegrond, maar de feiten die hij kent moeten slechts dienen om zijn stelsel te staven.

Ik heb met vrijmoedigheid, en eenigszins uitvoeriger dan wij dat in onze Letterkundige Overzichten gewoon zijn, uiteengezet, wat in mijn oog het hoofdgebrek van deze verhandeling is. Ik deed het, omdat zij in menig opzicht de lezing en de aandacht verdient, en het bewijs levert, dat de schrijver een helder en scherpzinnig denker is. Het wijsgeerig gedeelte van zijn arbeid bevat veel schoons en opmerkelijks. Zijn bestrijding der hypothese van een oorspronkelijk monotheïsme, zooals zij door Grimm, Ewald, Movers en Max Müller werd voorgestaan, zijn critiek van Schultze's *Fetischismus* en van Pfleiderer's *Geschichte der Religion*, zijn onderzoek naar den oorsprong van den godsdienst of de bron van den godsdienstigen aanleg en zijn ontleding van de behoeften die zich in den godsdienst openbaren, zijn betoog, dat het Monotheïsme slechts betrekkelijke waarde heeft, en niet weinig van hetgeen hij over het Christendom zegt, dat, gelijk hij terecht opmerkt, uit een vermenging van het Israëlietische en het Helleensche ontstaan is, en, nadat het in Jezus slechts principiëel voltooid was, eerst nog alle phasen van ontwikkeling doorloopen moest, — dat alles, en nog zooveel meer, is voortreffelijk, en zou alleen een eereprijs verdiend hebben. Ik houd mij overtuigd, dat de heer Happel, zoo hij zich den tijd gunt tot dieper en uitgebreider historische studie, aan de godsdienstwetenschap groote diensten zal kunnen bewijzen.

Een hoogst belangrijk werk van den gestorven Oostenrijkschen Consul-generaal Dr. J. G. von Hahn, getiteld: *Sagwissenschaftliche Studien*, werd na zijn dood uitgegeven, en mag, al verscheen het reeds ten vorigen jare (te Jena bij Mauke), hier niet met stilzwijgen worden voorbijgegaan. Het bestaat uit twee zeer ongelijke afdeelingen, waarvan de eerste handelt „over de Sage en haar wetenschap," de tweede „vergelijkende blikken op de Helleensche en Germaansche goden- en heldensagen" bevat.

De eerste afdeeling trekt van-zelf onze aandacht het meest. Zij bevat de beschouwingen van den schrijver over hetgeen hij de Sagwissenschaft noemt. Wij zijn met het gebruik van het woord wetenschap niet zoo kwistig als onze Duitsche naburen, bij wie zelfs van een „Wissenschaft des Slavischen Mythos" sprake is, en beschouwen het wetenschappelijk, dat is: vergelijkend onderzoek der sagen of mythen als een belangrijk onderdeel der godsdienst-wetenschap, doch daarom nog niet als een zelfstandige wetenschap. Ook het woord Sage bezigt hij in ruimeren zin dan wij gewoonlijk doen. Bij hem omvat het ook de Mythen in de algemeenste beteekenis, terwijl wij liever nog zouden vasthouden aan de onderscheiding tusschen mythe als verhaal uit de godenwereld en sage als verhaal omtrent goddelijke wezens die reeds tot den rang van helden zijn afgedaald. Maar uit hetgeen Dr. Hahn over dat vergelijkend onderzoek zegt, valt veel te leeren en blijkt dat hij over zijn onderwerp ernstig heeft nagedacht. Moeten wij hier en daar van hem verschillen, in 't algemeen kunnen wij ons met hem vereenigen, en menige waarlijk oorspronkelijke opmerking trof ons.

Wij laten hetgeen hij over den oorsprong van den godsdienst zegt rusten en vermelden slechts dat hij het oorspronkelijk monotheïsme, de hypothese van Schelling, Grimm en Welcker, bestrijdt en meent dat verpersoonlijking (niet zooals hij zegt: vermenschelijking) der natuurkrachten het uitgangspunt van allen (gelijk hij er bijvoegt: niet-geopenbaarden) godsdienst is. Overweging verdient zijn onderscheiding in „Sagzüge", „Sagen" en „Sagketten", welke laatste samenverbonden „Sagkreise" voortbrengen (p. 18 vgg.). De eerste, de losse mythische trek-

ken, zijn dan het oorspronkelijkste, en door voortgaande ontwikkeling ontstaan de andere geleidelijk daaruit; een vruchtbare gissing die bij het vergelijkend onderzoek goede diensten kan bewijzen. Met groote instemming las ik ook Dr. Hahn's betoog, dat het tijdperk van het vormen der sagen of mythen tot de hoogste oudheid opklimt en samenvalt met dat van de vorming der taal, zoodat bijvoorbeeld Homeros niet, zooals men gewoonlijk aanneemt, een vader der Grieksche mythologie is, maar de mythenvormende periode reeds achter zich heeft.

De mythische voorstelling is die, welke het onpersoonlijke en onbewuste als persoonlijk en bewust handelend afschetst; daarom moest, toen de mensch het onderscheid tusschen de wereld in hem en om hem ontdekt had, het mythenvormend vermogen ophouden. Weldra beginnen dan de mythen haar oorspronkelijke beteekenis te verliezen. Eerst is de Zon als menschelijk werkend wezen genoeg, met behoud van haar gewone gestalte. Dan wordt onderscheiden tusschen het natuurvoorwerp en den god die het bestuurt. Eindelijk wordt deze steeds meer vermenschelijkt en ook zedelijker opgevat; de natuurkracht wordt attribuut. Zoodra dit standpunt bereikt is, en de sage of mythe verbonden blijft met den god waartoe zij behoorde, dan wordt zij een ledige vorm, een verhaal zonder zin, en men vat haar op als iets wat met dien god oudtijds gebeurd is. En als dan later het geschiedbewustzijn (s. v. v.) ontwaakt, vult men 't verleden, waarvan geen geschiedenis meer bestaat, aan uit den schat der sage; waarom dan ook alle oude geschiedenis met de heerschappij der goden op aarde begint (bl. 36 vgg.). Daardoor verklaart zich ook het vele onzedelijke in de mythen van volken, die reeds op een hooger standpunt van zedelijke ontwikkeling stonden. Die trekken dagteekenden uit een tijd, toen het zedelijk bewustzijn nog niet genoeg ontwaakt was om zich daaraan te ergeren, en later dorst men de heilige overlevering niet aantasten.

Na deze en andere opmerkingen over de vorming en het wezen der Sage, over den tijd waarin zij ontstond en over de verhouding van sage en geschiedenis, gaat de schrijver over tot het leveren van eenige „Beiträge zur Begründung der Sagwissenschaft." Ook daarin komt veel behartigenswaardigs voor. Ik reken daartoe de bestrijding van sommige dwaal-

begrippen, zooals dit: dat de sage een gebeurtenis zijn zou in het bovennatuurlijke overgebracht, of een samenvoeging van waarheid en verdichting, en dat de heldensage een uitvinding der dichters zou wezen (p. 76); de waardeering en critiek van Ottfried en Max Müller's verdiensten (bl. 84 vgg. en *passim*), de critiek van de methode van Röth en Braun (blz. 104 nt. 27); de juiste opmerking, dat men oudtijds veel meer naar de daden, dan naar het wezen der godheid vroeg (p. 97); de goede wenken over den invloed van het klimaat op de sagen, waaruit gevolgtrekkingen omtrent haar geboorteland kunnen gemaakt worden, en over den invloed der taal waarin zij ontstonden (blz. 98 vg.); de uiteenzetting van het verschil tusschen de primitieve denkwijs van den sagenvormenden en de strenger logische van onzen tijd (blz. 101); de waarschuwing tegen het toepassen van éene verklaring op alle mythen (blz. 102); en eindelijk de pogingen om een vasten maatstaf van vergelijking te zoeken (blz. 108 vgg.). Niemand, die zich met vergelijkende mythologie bezighoudt, mag deze bladzijden van Hahn's *Studien* ongelezen laten.

Eén gebrek doet zich echter bij het lezen van al deze beschouwingen duidelijk gevoelen. In de tweede afdeeling van zijn werk heeft de schrijver zich tot vergelijking der Grieksche en Germaansche sagen bepaald. Wij kunnen deze zelfbeperking niet wraken. Maar om algemeene gevolgtrekkingen te maken, moet men kennis hebben van een ruimer gebied. En dat is het juist wat Dr. Hahn ontbrak. Een dieper studie van de oorspronkelijke sagen der minst ontwikkelde volken zou aan zijn algemeene gevolgtrekkingen meer vastheid en zekerheid gegeven en hem voor sommige onjuiste beweringen behoed hebben. Hij zou zeker niet gezegd hebben dat Maanmythen zeldzaam zijn. En ware hem de Semietische en Vóorsemietische godenwereld niet ten eenenmale vreemd geweest, hij zou het verband tusschen de maanvereering en de week van zeven dagen niet geloochend hebben, zooals hij nu blz. 95 nt. 19 doet.

De tweede afdeeling is zeer rijk en kan, ook al vreezen wij dat de schrijver hier en daar heeft misgetast, den weg banen tot een dieper vergelijkend onderzoek van verscheiden gewichtige sagenkringen. Zij bestaat uit een aantal, slechts losver-

bonden studiën. Eene der belangrijkste is zeker die over de sagen „vom germanischen und hellenischen Unglückshorte." Ook is het een verdienste van Dr. Hahn, dat hij de sagen van den te vondeling gelegden of vervolgden jongen god met elkander vergeleken en tabellarisch tegenover elkander gesteld heeft. Wel is de lijst niet volledig, maar wat hij geeft is reeds veel.

Vraagt men nu naar de wijs waarop Dr. Hahn zelf zijn methode heeft toegepast, dan kan ik niet loochenen, dat ik daarmee niet altijd vrede heb. Niet slechts omdat vele zijner verklaringen afwijken van die, welke ik de juiste acht, want verschil van opvatting zal er wel altijd blijven. Maar ik mis in zijn vergelijkingen strengheid en bepaaldheid. Het gansch ongelijksoortige wordt somtijds, op grond van eenige trekken van overeenkomst, eenvoudig op dezelfde lijn gesteld. Ook wordt dezelfde god nu met dezen, dan met genen uit de verwante mythologie vereenzelvigd, zonder dat dit genoegzaam verklaard wordt of gewettigd is. Wat heeft Loki bijvoorbeeld met Hades te maken, al heeft hij ook in de onderwereld een eigenaardige rol vervuld? Doch ook veel juiste verklaringen staan hier tegenover. Het werk van Dr. Hahn verdient niet slechts gelezen maar ernstig bestudeerd te worden.

Niet zoo gunstig kan ik oordeelen over het werk van Dr. Edmund Spiess, *Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode, auf Grund vergleichender Religionsforschung dargestellt* (Jena, 1877). De schrijver is ons niet onbekend. Wij kennen zijn Dissertatie: *De religionum indagationis comparativae vi ac dignitate theologica*, waarin hij voor de vergelijkende godsdienstwetenschap een plaats in 't geheel der Theologische wetenschap vroeg, en deze zaak niet zonder talent bepleitte (Zie Theol. Tijds. VI. 1872. blz. 340 vgg.). Het blijkt dat hij sedert deze studiën heeft voortgezet. Op welke wijs, dat zegt hij ons zelf in de Voorrede tot dit nieuwe werk. Hij voelde zich niet geroepen tot „Detailforschung" noch om zich als specialist door „Sammelfleiss", strenge methode en akribie een naam te maken; veel minder om de tolk van één stelsel, één man, de uitgever van één auteur te zijn. Op zoo eng gebied kon hij zich niet bewegen. Tot nieuwe

vragen en wetenschappen voelde hij zich aangetrokken, en zijn boek is als de vrucht daarvan te beschouwen. Het is ontstaan uit voorlezingen, die goed bezocht werden, doch die hier geheel werden omgewerkt.

De eerste vijf Hoofdstukken zijn inleidend. Zij handelen over de voorstellingen van den oorsprong en het wezen der ziel, de theorieën over haar lot en bestemming, de geschiedenis van den dood, t. w. van de voorstellingen die men zich daarvan vormde, de lijkbezorging en de symboliek der graven en de gronden van 't geloof in een toekomend leven. Dan gaat hij die voorstellingen na, achtereenvolgens bij de onbeschaafde volken of Wilden, bij de Egyptenaars, de Chineezen, de Brâhmanen en Buddhisten, de Pârzen, de Grieken en Romeinen, de Kelten, de Noormannen en Germanen, de Slaven, de Joden en de Mohammedanen. Het Christelijk geloof wordt niet afzonderlijk behandeld, maar maakt steeds het tertium comparationis uit en wordt als bekend ondersteld.

De stof in deze Hoofdstukken verzameld is vaak vrij onvolledig, de gegevens zijn somtijds onjuist, de bronnen niet streng critisch gezift en 't ongelijksoortigste door elkander geward. Dat geldt vooral van de onbeschaafde volken, de Egyptenaars en de Indiërs. Hetgeen omtrent het onsterfelijkheidsgeloof der Wilden gezegd wordt is hoogst oppervlakkig. De schrijver heeft blijkbaar den eigenaardigen geest, de wijze van denken dezer kinderlijke volken niet recht begrepen. Zelfs waar de juiste verklaring voor de hand lag, heeft hij haar niet gevonden. Als hij spreekt van 't geloof der Nieuw-Zeelanders, dat het linkeroog van een hoofdman een ster aan den hemel wordt, en het voorbeeld van een hoofdman aanhaalt, die het linkeroog zijns vijands opat, om het zijne des te meer te doen schitteren, dan zegt hij niet te weten, of hier slechts een poëtische gedachte ten grondslag ligt door enkelen op ruwe wijs verkeerd verstaan, dan of hier iets meer is dan dichterlijke fantasie. En twee bladzijden verder (154) vermeldt hij de voorstelling van 't zelfde volk, dat de zielen der Hoofden door een god, dien zij „oogappel der zon" noemen, naar den hemel gevoerd worden, terwijl de Plebejers naar een verblijf onder de aarde worden verwezen. Hij bemerkt echter niet, dat hierin de verklaring der eerste voorstelling ligt. In beide

gevallen hebben wij hier het algemeen verbreid geloof dat de sterren zielen van afgestorvenen zijn. Gelijk de zon de hoofdman der hemellingen is, zoo moeten dus de mindere lichten des hemels ook zielen van Hoofden zijn.

Voor den godsdienst der Egyptenaars heeft Dr. Spiess zeer twijfelachtige bronnen geraadpleegd, zooals Röth, Menzel, Langhans. In plaats van, zooals hij doet in de noot op blz. 181, tegen de Egyptologen en Assyriologen uit te vallen, had hij beter gedaan hun werken te bestudeeren, vooral een goede vertaling van het Doodenboek te raadplegen. Wij zouden dan niet van hem vernemen dat de Egyptenaars in de zielsverhuizing geloofden, waarvan het tegendeel nu, geloof ik, voldoende bewezen is, dat het mummiseeren met het geloof in de opstanding in geen verband staat, dat Osiris dezelfde is als Hades of Pluto en dat de Grieken een groot deel van hun godsdienst aan de Egyptenaars ontleend hebben.

Ook wat hij van het geloof der Hindu's meedeelt laat veel te wenschen over. Ik noem slechts dit, dat de mannelijke Brahmâ vroeger dan het onzijdige Brahma vereerd zou zijn, en dat de leerlingen van den Buddha na zijn dood in 543 v. C. zijn leer in talrijke Sanskrit-werken opteekenden.

Veel beter is wat hij van 't geloof der Chineezen, der Pârzen en vooral der Joden geeft. Het 16e Hoofdstuk, over het onsterfelijkheidsgeloof bij de laatstgenoemden, verdient hoogen lof. Daar is de schrijver goed te huis. Doch zoodra spreekt hij niet over de andere Semieten, bijvoorbeeld over de Assyriërs, of hij geraakt weer van den weg. Hij schijnt hen voor een mengsel van Erâniërs en Semieten te houden, en zegt, dat men van hun eschatologie niets weet. Men zou wel wenschen dat de schrijver hier alleen voor zichzelf sprak.

Te prijzen is het in Dr. Spiess, dat hij niet van ledige bespiegelingen wil uitgaan. „Ohne eine genügende religionsgeschichtliche Grundlage schwebt alle Religionsphilosophie in der Luft," zegt hij blz. 511, en hij wil dat de laatste eene „Erkenntniss der gegebenen Wirklichkeit" zij. Zelfs, als hij staande houdt, dat alle wetenschap natuurwetenschap is, sluit hij de godsdienstwetenschap niet uit. In liefde voor deze laatste en vertrouwen op haar toekomst geeft hij niemand iets toe. Daarom betreuren wij te meer dat hij zich niet de moeite ge-

geven heeft nauwkeuriger, critischer, naar strenger methode te werken. Wat hij ons nu als werkelijkheid geeft, beantwoordt daaraan dikwijls al zeer weinig.

Vooral beantwoordt het werk van Dr. Spiess weinig aan den titel, dien het draagt. Het is geen ontwikkelings-geschiedenis. Niet slechts uit de rangschikking der onderdeelen blijkt dat, zooals bijv. wanneer de beschaafde Amerikanen aan de Roodhuiden voorafgaan, maar de verschillende Hoofdstukken volgen elkander op zonder eenigen samenhang, en nergens wordt aangewezen, hoe het een uit het ander voortkomt. Het groot gewicht van het vraagstuk valt niet te loochenen. Een zoo algemeen, zoo in weerwil van alle twijfelingen volhardend geloof in zijn aard en vormveranderingen na te gaan, is van het hoogste belang voor de kennis van den godsdienstigen mensch. Maar daartoe is meer noodig dan een reeks van losse schetsen, bekroond met een wijsgeerig-apologetische redeneering, zooals Dr. Spiess ons in zijn laatste Hoofdstuk geeft. Daartoe moet de oorsprong dier voorstellingen, de wijze harer ontwikkeling, de verschillende beteekenis die er in den loop der eeuwen door de verschillende volken aan gehecht werd, de wezenlijke waarde die er aan toekomt, worden opgespoord. En dat juist is in dit werk of niet, of hoogst gebrekkig geschied.

Door één deugd onderscheidt zich het werk van Dr. Spiess; ik bedoel daardoor dat het zeer volledige lijsten van geschriften over zijn onderwerp geeft; de vlijt daaraan besteed verdient lof. Des te meer verwondert het dat de schrijver zelf met een aantal, ja met geheele kategorieën daarvan onbekend toont te zijn. Nederlandsche en Engelsche boeken haalt hij aan, maar blijkbaar heeft hij ze niet gelezen. En hijzelf klaagt nog wel over het uitsluitende en bekrompene der Duitsche theologie, die, naar hij beweert, alles ignoreert, wat niet binnen de grenzen van het Duitsche Rijk geschreven is. Deze les had hijzelf wel ter harte mogen nemen.

Oneindig hooger staat het werk van den vroeggestorven Dr. P. Asmus, *Die indogermanische Religion in den Hauptpunkten ihrer Entwickelung. Ein Beitrag zur Religionsphilosophie*, waarvan het 2e Deel in 2 afleveringen in den loop dezes

jaars is verschenen (Halle, I Bd., 1875. II Bd. 1877). Het is geen lichte lectuur, maar omdat het een vrucht van veelzijdige studie en diep nadenken is, verdient het zeer gelezen en bestudeerd te worden. Ik geef een kort overzicht van den inhoud. Na een wijsgeerige Inleiding verdedigt de schrijver in de 1e § de stelling, dat de godsdienst der Indogermanen niet als polytheïsme maar als henotheïsme moet worden opgevat en toont dan in § 2 aan, hoe deze henotheïstische of absolute grondgedachte op de verschillende godengestalten wordt toegepast. § 3 handelt over den onsterfelijkheidsdrank als het middel om de goddelijke persoon tot de hoogte der goddelijke soort te verheffen, en in § 4 wordt het verval van den natuurgodsdienst besproken en door moderne parallelen opgehelderd. Na aldus in het eerste deel den Indogermaanschen natuurgodsdienst beschouwd te hebben, gaat Dr. A. in het tweede deel over tot de vraag hoe de Indogermaansche godsdiensten door het begrip van het absolute vergeestelijkt zijn. In § 5 wordt het absolute naar de opvatting der Indiërs, Perzen, Grieken en Germanen, in de twee volgende §§ de vergeestelijking dierzelfde godsdiensten uitvoerig geschilderd, en een § over de verhouding van den Indogermaanschen godsdienst tot het Christendom bekroont waardiglijk het geheel.

Men kan niet verwachten dat ik mij met al de beschouwingen, mythenverklaringen en gevolgtrekkingen van den wijsgeerigen schrijver vereenigen kan, en het zal niemand verwonderen dat in een werk van zoo grooten omvang en rijken inhoud niet alle gegevens volkomen juist en te vertrouwen zijn. Maar ook die meer dan ik van hem verschillen mocht, zal hem den lof niet kunnen onthouden, dat hij zijn taak breed (misschien wat al te breed) heeft opgevat en op de hoogte van zijn onderwerp staat. Niet zelden treft eene frissche en oorspronkelijke gedachte, zooals deze, dat het absolute in de kunst zonder reflectie afgebeeld, in de wijsbegeerte die het objectieve geheel subjectiveert door enkel reflectie ontleed wordt, terwijl de godsdienst daarin het midden houdt tusschen beide (blz. 133 vgg.); een juiste opmerking, zooals deze, dat het absolute aanvankelijk niet optreedt in een bepaalde goddelijke persoonlijkheid, maar in een samengestelde mythe, waarvan dan beurtelings de acteurs hoofdpersonen en elk voor zich dragers van

het absolute worden (blz. 143 vg.); of deze, dat de verandering der goddelijke dieren in menschelijke goden reeds op het natuurstandpunt geschiedt, doch zonder volle bewustheid der menschenwaarde, waarbij hij zijn instemming betuigt met de bekende voorstelling dat de dieren die de goden op hooger standpunt vergezellen en symboliseeren oorspronkelijk hun eigen gestalten waren (bl. 148 vg). Zeer leerzaam is o. a. ook de uiteenzetting van den ontwikkelingsgang (Stufenfolge) der natuurgodsdiensten (blz. 189 vgg.), ofschoon ik het met de voorstelling, die daarin van het Fetisisme gegeven wordt, niet geheel eens ben. Zeker althans is het niet juist, zooals Dr. A. beweert, dat de geest met het voorwerp, waarin hij woont zoo geheel een zou zijn, dat hij daarmee leeft of sterft. Gewoonlijk is dat zoo niet. Is de woning, het lichaam van den geest vernietigd, dan verlaat hij wel de plaats, waar hij zich tot nog toe bevond, maar om rond te dwalen tot hij een nieuwe woning ontdekt. De beschouwing van den onsterfelijkheidsdrank (Soma, Haoma, Ambrosia, Nektar) als het middel om de goddelijke persoon tot de hoogte der goddelijke soort te verheffen, die ons blz. 201 en volgg. van het 1e deel gegeven wordt, legt misschien meer in dan uit, maar verdient in elk geval overweging. Schoon is de opmerking (blz. 139), dat een volk eerst dan uit den natuurtoestand tot meer geestelijk zelfbewustzijn geraakt, wanneer het, door met een geheel verschillend volk in nauwe aanraking te komen, zichzelf bewust wordt; een zeer juiste omschrijving van de hoofdwet der ontwikkeling. Voorts bestrijdt onze schrijver het vermeende oorspronkelijke monotheïsme der Indogermanen (II, blz. 3 vgg.) en het vermeende tweegodendom (ten onrechte zegt hij: dualisme, wat hij niet bestrijdt) der Pârzen (II, 37—55), verdedigt de stelling, dat het Christendom uit een samensmelting van Joodsch-christelijke met Arische elementen geboren is, tegen oud-kerkelijke en andere bezwaren (II, 326—23), en toont aan (II, 303 vg.), dat de uitbreiding van het polytheïsme bij de Ariërs geen achteruitgang maar zeker ontwikkeling was, omdat eenheid in den godsdienst niet het hoogste is, maar bepaaldheid en rijkdom ook noodzakelijke eigenschappen zijn.

Ik zou deze optelling van schoone en leerzame gedeelten in Asmus' boek nog met een aantal voorbeelden kunnen ver-

meerderen. Het aangevoerde is echter genoeg om te bewijzen dat wij hier met een ernstig en diepzinnig onderzoek te doen hebben. Natuurlijk dat wij hier en daar ook een vraagteeken zetten, en niet zelden volkomen van den schrijver moeten verschillen. Daarvan dat hij eigenlijk niet den godsdienst der Indogermanen, zooals de titel belooft, maar alleen hun godsdienstleer behandelt en op alles wat verder tot het godsdienstig leven behoort weinig achtslaat, zullen wij hem geen verwijt maken. Het boek is al uitvoerig genoeg. Slechts had de titel anders moeten luiden. Er zijn andere bezwaren. Om te beginnen met enkele bijzonderheden. Naar mijn inzien is Asmus voor den Griekschen godsdienst niet billijk geweest; hij overlaadt hem met lof over zijn schoonheid, doch verklaart hem onmachtig om het zedelijk gevoel te bevredigen; dat kon alleen de Pârzische en veel beter nog de Germaansche godsdienst, want de Grieken hadden zich van de idee van Hellenendom nog niet tot die van menschdom opgeheven (I, 62 vg. II, 168 vg. 175, 183). Hadden de Germanen dit dan gedaan? En hebben wij het universalisme niet juist aan den Helleenschen geest meer dan aan eenigen anderen te danken? De Grieken hebben zeker „het boetkleed niet aangelegd," maar wij zullen hun dit niet euvel duiden. Die hun godsdienst alleen naar de Homerische mythologie beoordeelt, kan hem onzedelijk noemen, maar hij moet dan Pindaros, Aeschylos en het Delphisch orakel vergeten. Volkomen juist is, dat de Germaansche godsdienstleer van een ethischen geest is doortrokken, maar die haar, gelijk Asmus, als de zedelijke bij uitnemendheid roemt en zelfs boven het Pârzisme stelt, moet voor niet weinig de oogen sluiten en in het hoofddogme der Ragnarök de vermenging van het natuurlijke en zedelijke niet hebben opgemerkt.

De vergelijking der mythen, waarvan Asmus nu en dan een proeve geeft, is bij hem niet streng genoeg. Zoo wordt de mythe van Ouranos, Kronos en Zeus als jaarsmythe opgevat en met de Germaansche jaarsmythe vergeleken (I, 163 vg.). Het eerste is zeker niet bewezen, en al ware het dit, wat gelijkenis bestaat er, zelfs in zuiver mythologischen zin, tusschen Kronos en Baldur? Elders (I, 53 vg.) wordt van de Kronosmythe een symbolische uitlegging gegeven, waarvan de

schrijver zelf moet bekennen dat de Grieken het zich zoo niet kunnen voorgesteld hebben.

Ernstiger is mijn bezwaar tegen twee hoofdgedachten van Dr. Asmus, die zijn gansche redeneering beheerschen. De eene is dat de hemelmythe, zooals hij haar noemt, namelijk die van den strijd in het onweder gevoerd, de oudste, en wat hij de aardmythe heet, namelijk die van het huwelijk tusschen hemel en aarde, van jongeren oorsprong zijn zou. Dit is, meen ik, met de feiten in lijnrechten strijd. Niet het omgekeerde is het geval. Want ook de onweersmythe is zeer oud; zij komt reeds bij de Egyptenaars en de Akkads voor. Maar de andere is zeker niet jonger. De mythe van het huwelijk tusschen hemel en aarde is in alle mythologieën, zelfs der Natuurvolken, volstrekt algemeen. De gang der ontwikkeling is een gansch andere geweest. Al de geesten, tot goden verheven, zijn ten hemel gevaren, met andere woorden, de geesten ook van andere dan hemelsche voorwerpen en verschijnselen zijn onder de hemellingen, de bewoners van den Olympos, van Asgard, van Garô demâna, overgeplaatst. En eerst toen dat geschiedde trad de onweersmythe, hoe oud zij dan ook wezen moge, zoozeer op den voorgrond.

Mijn tweede voorname bezwaar geldt de voorstelling van den schrijver, dat de Indogermaansche godsdienst *henotheïstisch* is. Daaronder verstaat hij niet hetzelfde als Max Müller, en niet zooals deze houdt hij dit henotheïsme voor het oudste en oorspronkelijke. Hij neemt een opklimmende ontwikkeling aan, van Fetisisme (gelijk hij het nog noemt) tot Polytheïsme, van Polytheïsme tot Henotheïsme, en van dit weder tot geestelijken godsdienst. De hoogste polytheïstische godsdienst is dan de Chineesche; de Arische behoort daartoe niet meer. In dezen laatsten hebben de goden hun bepaalde natuur-attributen verloren, gaan in elkander over en worden beurtelings de hoogste, en dit is henotheïsme. De feiten loochen ik niet, maar den naam vind ik zeer ongelukkig gekozen. En dit is niet onverschillig, want die naam onderstelt een onjuiste bepaling. En de grootste verwarring moet daaruit voortspruiten, als men het polytheïsme met de Chineezen gesloten acht. Ik durf integendeel staande houden, dat het bij hen nog niet begonnen is. De Chineesche godsdienst is nog polydaemonistisch.

Eigenlijke goden kent de Chinees nog niet, en terecht kenmerkt de Japanner den godsdienst, dien hij van zijn naburen overnam en die in karakter van den zijnen niet verschilde, als Sin-to (Shin-tao), den weg (de leer) der geesten. Als godsdienst behoort de Chineesche tot de georganiseerde animistische, even zoowel als de Akkadische, ofschoon deze met de Finsche op de uiterste grens en als met den éenen voet in het polytheïsme staat. Dit laatste begint met de Egyptenaars en de Babyloniërs, en, met uitzondering der Pârzen, behooren alle Indogermaansche volken der oudheid tot de polytheïstische gerekend te worden. Eerst dan worden de geesten van hun natuur-attributen losgemaakt en daardoor tot goden verheven. Maar zij blijven vele, al gaan ze ook in elkander over en al worden ze hier en daar beurtelings als de hoogste beschouwd. Henotheïsme is een verschijnsel, dat niet aan een enkel tijdperk van ontwikkeling eigen is, maar zich reeds als Henodaemonisme op het laagste standpunt vertoont. Eigenlijk en zuiver henotheïstisch is alleen de Oud-Mozaïsche godsdienst, voordat de latere Profeten een zuiver monotheïsme predikten. En het onloochenbare feit, dat bij de Hindû's bijvoorbeeld, en niet alleen bij hen en andere Ariërs, maar zelfs bij de Egyptenaars, één godsbegrip op alle voorname goden werd toegepast, moet als een wordend monotheïsme te midden van het nog heerschende polytheïsme worden opgevat en verklaard.

Gelukkig dat dit hoofdbezwaar tegen de beschouwing van Dr. Asmus aan zijn belangrijke geleerde en wijsgeerige uiteenzetting haar waarde niet ontneemt.

October 1877. C. P. T.

OUD-TESTAMENTISCHE STUDIËN.

Onder dezen algemeenen titel geef ik een kort verslag van eenige geschriften, die nog in dezen jaargang van ons tijdschrift behooren te worden aangekondigd. De meeste zijn vatbaar voor uitvoeriger behandeling, doch daar deze uitstel met zich brengen zou, geef ik aan eene beknopte vermelding de voorkeur.

De gewone Engelsche vertaling van den Bijbel is „with va-

rious renderings and readings from the best authorities" uitgegeven door een viertal geleerden, het O. T. door Rev. T. K. Cheyne en S. R. Driver, het N. T. door Rev. Th. L. Clarke en A. Goodwin. Er is aan dit werk groote moeite en zorg besteed. Aan den voet der bladzijden worden de afwijkende lezingen (van de oude vertalingen of door commentatoren voorgeslagen) en de verbeterde vertaling medegedeeld. Kan er aan de juistheid van deze laatste geen twijfel bestaan en is zij dan ook algemeen aangenomen, dan wordt zij medegedeeld zonder nadere aanduiding van haar auteur of van hare voorstanders. In elk ander geval wordt er bijgevoegd, wie zulk eene vertaling hebben voorgeslagen of aanbevolen. Men behoeft de lange lijst van geraadpleegde „authorities" slechts in te zien, om zich te overtuigen, hoe veel arbeid aan deze schijnbaar nederige onderneming is besteed. Het spreekt wel vanzelf, dat volledigheid geheel onbereikbaar was. Daarnaar is dan ook niet gestreefd. Slechts het voornaamste is opgenomen. Daaruit volgt tevens, dat de deskundige, die het boek hier of daar opslaat, allerwaarschijnlijkst het een of ander missen zal, dat hem der vermelding waardig toeschijnt. Doch, zoo hij billijk is, zal hij bedenken, dat hij zelf, zich met deze taak belastende, aan anderen eene dergelijke teleurstelling zou hebben bereid. En over het geheel zal hij reden vinden om de uitgevers te danken voor hun hoogst nuttigen arbeid, die, al werd hij ook ten bate van het grootere publiek ondernomen, ook den wetenschappelijken beoefenaar van de exegese des O. Testaments menige aanwijzing geeft, die hem niet anders dan welkom zijn kan.

Men herinnert zich mijne vroegere mededeelingen over de nieuwe bijbelvertaling van Prof. E. Reuss (*Theol. Tijdschrift*, X : 272, 658). In het jaar 1877 heeft wederom een deel het licht gezien, het eerste van het O. Testament, met den bijzonderen titel: *Histoire des Israélites depuis la conquête de la Palestine jusqu'à l'exil.* Het bevat de vertaling en toelichting van de boeken Richteren, Samuel en Koningen. Doch daaraan gaat vooraf 1°. een „Résumé de l'histoire des Israélites" (p. 1—75), dat, gelijk ook de titel doet verwachten, zich niet tot den voor-exilischen tijd bepaalt, maar de geheele ge-

schiedenis, tot den val van Jeruzalem in het jaar 70 n. Chr., omvat; 2°. eene „Introduction" op de bovengenoemde historische boeken, die door Reuss als deelen van één groot geheel worden aangemerkt. Nadat hunne gemeenschappelijke lotgevallen zijn verhaald, wordt de inhoud van elk in het bijzonder teruggegeven en beoordeeld. Wat de verklaring betreft, die aan de verbeterde overzetting is toegevoegd, zij is hier en daar zeer uitvoerig — veel méér dan rechtvaardiging der door den Schrijver voorgedragen opvatting van den tekst. Zijn oog blijft altijd op de geschiedenis van Israël gericht en de bepaling van het historisch gehalte der berichten is dus in zijne schatting het voornaamste. Zij het nu ook, dat men somwijlen van den geleerden auteur moet verschillen en zijne critiek nog wat meer doortastend zou wenschen, hij geeft ons toch doorloopend een zóo gezonde beschouwing en draagt haar voor in een zóo aangenamen vorm, dat de lezing van zijn boek een waar genot oplevert. Inzonderheid moet het hun worden aanbevolen, die, niet onkundig van de bezwaren, waardoor de traditioneele opvatting van Israël's geschiedenis wordt gedrukt, de nieuwere opvatting nog niet kennen: zij wordt hun hier eenvoudig en in zeer bevattelijken vorm voorgedragen, met de gronden waarop zij berust.

Van Geiger's *Nachgelassene Schriften* (verg. *Theol. Tijdschrift* X: 656) is thans het 4de deel verschenen. Het bevat 1°. eene „Einleitung in die biblischen Schriften", S. 1—279, en 2°. een commentaar op „Pirqe Abôth", het bekende tractaat der Mishna, waarin de spreuken van de oudere Joodsche leeraars worden medegedeeld, S. 281—344. Het plan om ook nog eene nagelaten „Geschichte der Stämme" in dit deel op te nemen, heeft de uitgever, L. Geiger, laten varen: het bleek bij nader onderzoek, dat deze geschiedenis deels verouderd, deels reeds in de „Einleitung", boven vermeld, en in de „Algemeine Einleitung in die Wissenschaft des Judenthums" (Band II der Nachgelassene Schriften) verwerkt was.

Ons boezemt natuurlijk het eerste der thans medegedeelde stukken, de „Einleitung in die biblischen Schriften", de meeste belangstelling in. Geiger bewandelt daarin zijn eigen weg. Hij is nl. van oordeel, dat de bijbelboeken in de Inleiding als

eenheid worden beschouwd en dat het onderzoek naar de samenstelling en de eigenaardigheid der afzonderlijke boeken daarin slechts in zoover op zijne plaats is, als het kan bijdragen om den aard en de grenzen van die eenheid nader te bepalen. Dienovereenkomstig moet, gelijk hij zich uitdrukt, de Inleiding, „in die eigentliche Aufgabe eingehend, rückschreitend zu Werke gehen". Nadat zij antwoord heeft gegeven op twee „Vorfragen" (1. Welche sind die biblischen Schriften und 2. in wiefern bilden sie eine Einheit? S. 6—17), behandelt zij allereerst den tekst der bijbelboeken, waarbij zij de geschiedenis en het karakter der Masora en de afwijkende recensiën van den Hebreeuwschen tekst (den Samaritaanschen Pentateuch en de zgn. Assyrische of Babylonische vocalisatie) onderzoekt en zich daaruit eene voorstelling vormt van de latere lotgevallen van den tekst (S. 18—67). Ten andere bespreekt zij, altijd met het oog op de tekstgeschiedenis, de oude vertalingen, waaronder er zijn, die haar nog dichter tot de eindredactie der bijbelboeken doen naderen (S. 68—132). Steeds achteruitgaande vestigt zij daarna op die eindredactie de aandacht, daartoe voorbereid door haar onderzoek der geschiedenis van den tekst, die als het vervolg der redactie is te beschouwen en dus de beginselen, waarnaar men daarbij te werk ging, in het licht stelt. Nu volgen er nog twee deelen van de „Einleitung", welker inhoud Geiger (S. 5) aldus beschrijft: „Erst nun nachdem der Text möglichst gesichert ist, können wir fünftens die Hauptaufgabe übernehmen, den Charakter dieser Schriftsammlung festzustellen, die leitenden Gedanken aufzusuchen, und sechstens wird dann sowohl die Textgeschichte als auch die Erkenntniss des die Sammlung erfüllenden Geistes sich in der Betrachtung der einzelnen Bücher oder in der besonderen Einleitung in dieselben, soweit sie in allgemeinen Grundzügen und schlagenden Beispielen zusammenzufassen ist, zu berühren haben".

Zijn mijne lezers van oordeel, dat dit overzicht niet bijzonder helder is, ik zal hun niet tegenspreken. Doch de oorzaak daarvan is niet in mij te zoeken, maar in het boek zelf. Wij moeten niet vergeten, dat Geiger daaraan de laatste hand niet heeft gelegd: het zijn eigenlijk de aanteekeningen, waarnaar hij collegie gaf, die ons hier worden medegedeeld. Hierbij

komt nog, dat wij niet meer ontvangen dan een fragment van het geheel. De hoofdstukken I—III (over de bijbelboeken in het algemeen, over den tekst, over de oude vertalingen) zijn compleet. Daarop volgt een vierde hoofdstuk, met het opschrift: „Die biblischen Bücher nach ihrer allmählichen Entstehung und Vollendung" (S. 133 ff.). Daaraan ontbreekt het slot: verscheidene bijbelboeken, die toch ook allengs ontstaan en voltooid zijn, worden daarin niet of althans slechts terloops behandeld — b. v. Numeri, Deuteronomium en bijna de geheele profetische literatuur van de 8ste en 7de eeuw vóór de christelijke jaartelling. De twee laatste hoofdstukken — welker inhoud ik daarom met Geiger's eigene woorden opgaf — zijn in het geheel niet voorhanden.

In dezen stand van zaken is het wel eenigszins gewaagd, over Geiger's „Einleitung" een oordeel te vellen: de mogelijkheid bestaat, dat het belangrijke wijzigingen zou moeten ondergaan, indien het hem vergund ware geworden zijn plan volledig uit te voeren. Toch waag ik het, de bruikbaarheid der door Geiger aangewende methode zeer beslist in twijfel te trekken, en acht ik dien twijfel door het boek, dat thans voor ons ligt, in weerwil van zijne onvolledigheid, ten volle gerechtvaardigd. De zaak is belangrijk genoeg om er iets langer bij stil te staan.

Er is wel iets aantrekkelijks in het denkbeeld, om, gelijk G. het uitdrukt, „rückschreitend zu Werke zu gehen". Dat schijnt zuiver analytisch. Men gaat uit van het bestaande, van de verzameling die voor ons ligt, en klimt zoo hooger op. Tegen het vooraanplaatsen van de hoofdstukken over den tekst en de vertalingen heb ik dan ook geen groot bezwaar. Ik zou alleen willen vragen, of zij niet, althans gedeeltelijk, moesten zijn samengesmolten. De Masora en wat daartoe behoort kan men laten voorafgaan. Doch wanneer Geiger, in het hoofdstuk over den tekst, ook de Talmudische getuigenissen omtrent zijne vroegere gesteldheid en — vooral — den Samaritaanschen Pentateuch behandelt, dan is hij reeds verder achteruit gegaan — of, gelijk men het ook kan uitdrukken, hooger opgeklommen — dan bij de behandeling van sommige vertalingen in het volgende hoofdstuk. De chronologische kreeftengang, indien ik mij zoo mag uitdrukken, wordt

dus niet consequent volgehouden. En dat te minder, naardien in dat hoofdstuk over de vertalingen 1°. de gewone chronologische orde wordt gevolgd en 2°. tegen het slot ook de Arabische vertaling van Saadias, ja zelfs de nieuwere Duitsche overzettingen worden behandeld. Het blijkt dus eigenlijk hier reeds, dat het plan van Geiger in de uitvoering op groote moeilijkheden stuit.

Doch het hoofdbezwaar daartegen komt toch eerst in het vierde hoofdstuk voor den dag. Het is, gelijk men weet, een lievelingsdenkbeeld van Geiger, dat de redenen waarom, en de bedoelingen waarmede men den tekst des O. Testaments, bij het vervaardigen van afschriften en bij het vertalen, wijzigde, niet wezenlijk verschillen van die, welke de omwerking en aanvulling van de heilige literatuur — anders gezegd: de auteurs van de jongere en de redacteurs van de oudere boeken — bestuurden. Er ligt in dit denbeeld ongetwijfeld veel waars. In elk geval is het hoogst natuurlijk, dat Geiger, die er zoo veel aan hecht, de geschiedenis van den tekst met die van de literatuur onmiddellijk verbindt en van gene tot deze opklimt. Toch is het, ook op zijn standpunt, wel eenigszins gewrongen, de na-exilische boeken en de daarmede gelijktijdige eindredactie voornamelijk uit die oogpunten te bezien, die de tekstgeschiedenis had aangewezen. Er zijn daarin immers ook nog gansch andere behoeften en geestesrichtingen werkzaam dan die later op de wijziging van den tekst invloed oefenden? Is niet, om iets te noemen, het na-exilische gedeelte van den Psalmbundel de vrucht van denkbeelden en gemoedsaandoeningen, waarmede de correctiën van den tekst al zeer weinig gemeen hebben? Geiger ziet dit niet voorbij en laat dan ook die na-exilische literatuur uit de geheele gelijktijdige geestesontwikkeling voortkomen. Doch daarmede verloochent hij wel eenigermate zijn plan: van de geschiedenis der letterkunde, zóó opgevat, is die van den tekst niet langer het verlengstuk. Met andere woorden: hij moet hier reeds afwijken van de „rückschreitende" beweging, die hij als het eigenaardige van zijne methode had vooropgesteld. Veel duidelijker wordt evenwel die afwijking, nadat in § 21—31 de na-exilische letterkunde is afgehandeld. Er volgen nu nog 9 §§, waarvan ik slechts de opschriften heb te noemen, om

den aard van mijn bezwaar terstond te doen in het oog vallen: die älteren Bücher; die Geschichte; Richter und Genesis: *a*. Richter; *b*. Fortgang der Geschichte und Einzellieder; Amos; Hosea; Genesis; Exodus; Leviticus. Verder reikte het handschrift van Geiger niet. Doch wij hebben het vervolg niet noodig, om in te zien, dat hier een geweldige sprong wordt genomen. Wij gaan nu niet meer achterwaarts, maar zeer bepaald vooruit, afdalende van het oudere tot het jongere. De paragraaf met het opschrift „die Geschichte", welke den overgang vormt, handelt dan ook over de oudste en de oudere geschiedenis van Israël, over de vestiging in het Overjordaansche, de verovering des lands, het richterentijdvak, enz. Ik beweer niet, dat Geiger anders had kunnen te werk gaan, maar wel, dat hij op deze manier ontrouw wordt aan zijn programma en alzoo de onbruikbaarheid daarvan zelf in het licht stelt.

Tot nog toe sprak ik alleen over de inrichting van Geiger's „Einleitung". Ook over den inhoud daarvan zou vrij wat te zeggen en te vragen zijn. Inzonderheid leveren de laatste drie paragrafen, over de boeken Genesis—Leviticus, stof tot velerlei bedenkingen. Reeds hunne plaatsing, in den onmiddellijken omtrek van Amos en Hozea, is verdacht. Zij doet ons aanstonds vermoeden, dat Geiger den sleutel tot verklaring van hunnen inhoud en van de onderlinge verhouding hunner bestanddeelen niet heeft gevonden. Dit bevestigt zich bij nadere kennismaking. Geiger heeft geen oog voor de (betrekkelijke) eenheid der priesterlijke wetten en verhalen in Exodus—Numeri en ontleedt dus elk boek afzonderlijk, ten gevolge waarvan hij dikwerf strijd ziet, waar wezenlijke overeenstemming bestaat. Hij ziet niet, dat het geheele priesterlijke systeem gedurende en na de ballingschap is geworden, en beproeft enkele gedeelten daarvan uit voor-exilische toestanden en verhoudingen te verklaren. De opmerkingen, die hij in deze §§ voordraagt, zijn altijd scherpzinnig, maar al te dikwerf ver gezocht en zonder twijfel onbevredigend voor hen, die het licht hebben aanschouwd, dat de hypothese van Graf en anderen over dit gedeelte des O. Testaments doet opgaan.

Het behoeft nauwelijks te worden uitgesproken, dat, in weerwil van dit alles, de „Einleitung" van Geiger een zeer leerzaam

geschrift is. Met vele fijne en vernuftige opmerkingen kunnen wij ons voordeel doen. Maar het geheel is, naar mijne overtuiging, mislukt. De kracht van Geiger lag in de „Detailforschung". Maar daarin blijkt, nu vooral, ook zijne zwakheid te liggen. Reeds in zijne „Urschrift und Uebersetzungen" verklaart hij veel te veel uit de kleine en zeer kleine „Tendenzen", die hij bij de afschrijvers, bij de vertalers en bij de redacteurs onderstelt. Deze zijne „Einleitung" levert het bewijs, dat die — dikwerf geheel hypothetische — bedoelingen althans ontoereikende zijn om de geheele oud-testamentische letterkunde op bevredigende wijze te verklaren.

Wij zijn aan de vrijheid zóo gewoon geworden, dat wij ons van het voorrecht, dat wij in haar bezit genieten, niet altijd bewust zijn. Ook daarom is het goed, althans nu en dan kennis te nemen van de geschriften dergenen, die aan het gezag nog niet ontwassen zijn en bijgevolg, naardien toch ook zij behooren tot de kinderen der 19de eeuw, zich in allerlei bochten wringen moeten. Niet om ons te vermeien in hunne zeker soms pijnlijke worsteling, maar om met te meer vertrouwen voort te gaan op het pad, dat wij betreden mogen. Uit dit oogpunt verdient een boek van Dr. J. B. Mozley, Regius Professor of Divinity and Canon of Christ Church te Oxford, al onze opmerkzaamheid. Het bevat een elftal voorlezingen, voor gegradueerden te Oxford gehouden, welker gemeenschappelijk onderwerp in den titel aldus wordt aangeduid: *Ruling Ideas in early ages and their relation to Old Testament faith* (Rivingtons, London, Oxford and Cambridge, 1877). Achtereenvolgens wordt hier gehandeld over Abraham; het offer van Izak; menschenoffers; verdelgingskrijgen; het bezoeken van de zonden der vaderen aan de kinderen; Jaël; het verband van Jaël's daad met de zedelijkheid van haar tijd; de wet der wedervergelding; de bloedwraak; het einddoel de toetssteen van eene voortgaande (progressive) openbaring; eindelijk over de Manicheeën en de aartsvaders. De laatste lezing behoort tot eene andere reeks dan het eerste tiental, maar is hier opgenomen wegens hare verwantschap met de voorafgaande.

Wat Dr. Mozley beoogt, heeft men uit deze inhoudsopgave reeds eenigermate kunnen opmaken. Aan de teksten, die hij behandelt, worden bezwaren ontleend tegen het geloof der Christenheid, dat God zich in de Mozaïsche wet en door den mond der profeten rechtstreeks aan Israël heeft geopenbaard. Hoe kunnen voorschriften, die door ons zedelijk bewustzijn worden veroordeeld, van Hem, onmiddellijk van Hem afkomstig zijn? — zoo vraagt men. Het antwoord van onzen apologeet luidt: Gods openbaring is progressief en moet worden beoordeeld naar hetgeen zij bij hare voltooiing blijkt te zijn en van den aanvang af te hebben bedoeld. Vóórdat het einde is bereikt, blijft zij noodwendig — niet slechts incompleet, maar ook — gebrekkig. Want om als openbaring erkend en aangenomen te worden, moet zij zich voegen naar de zedelijke ideeën, die in den kring, waarin zij optreedt, gangbaar zijn. Die denkbeelden ignoreeren of bestrijden of zich daarboven verheffen kan zij niet. Zij zou daardoor eenvoudig onmogelijk worden. Nu onderscheidt zich de oudheid niet het minst hierin van den nieuweren tijd, dat zij het recht en de beteekenis van den individu miskent of althans niet ten volle erkent. Op de gemeenschap — het huisgezin, het geslacht, den stam, het volk — is haar oog gericht. Daardoor wordt haar oordeel over goed en kwaad beheerscht en, gelijk vanzelf spreekt, een geheel ander dan het onze. In die beschouwing der oudheid nu lag een goed deel van waarheid. De goddelijke revelatie kon noch mocht dat op zijde zetten. Doch dientengevolge moest zij nu ook meer dan één gebod in zich opnemen, dat wij niet als den wil Gods zouden aannemen, al werd het ons ook door een wonder gewaarborgd. „Certain Divine commands once proved by miracles would not be proved by them now".

De toepassing van deze denkbeelden op de *cruces*, die Dr. Mozley behandelt, ligt voor de hand en behoeft daarom niet in bijzonderheden te worden medegedeeld. Zoo is het ook met de tegenwerpingen, die terstond bij ieder van ons oprijzen. In plaats van daarover uit te weiden, doe ik liever opmerken, dat het openbaringsbegrip van den auteur, hoe zonderling ook in menig opzicht, toch veel hooger staat dan het oude. Hij streeft er ernstig naar, zich los te maken van

de mechanische opvatting. De wonderen kunnen niet alles bewijzen, b. v. niet aan u of mij, dat wij gerechtigd zijn een onschuldige te straffen voor het kwaad, door een ander gepleegd. Laat dit inconsequent zijn — wat het inderdaad is — het is toch beter dan de tegenovergestelde opvatting. — Ik voeg hieraan nog toe, dat de „ruling ideas", die de Schrijver in het strijdperk voert, werkelijk in de oudheid geheerscht hebben en, naarmate ze meer vreemd zijn aan de hedendaagsche denkwijze, te meer verdienen in herinnering gebracht te worden bij allen, die de oudheid willen leeren kennen en waardeeren.

Overigens is het, als psychologische studie, allerbelangrijkst Dr. Mozley aan het werk te zien. Met den meesten ernst bespreekt hij de „ruling ideas" en maakt daarvan op een Israëlietisch volk, dat alleen in zijne verbeelding bestaat, de allerzonderlingste en meest willekeurige toepassingen. Bedrieg ik mij niet, dan blijkt dit nergens zoo duidelijk als in de 6de en 7de lezing, „Jael" en „Connection of Jael's act with the morality of her age". Dr. Mozley schildert ons daar eene natie, die in haar geheel den waren God aanbidt en dus op hen, die buiten staan, den indruk maakt van een volk van priesters. Die natie heeft het bevel ontvangen, van God zelven, om de bewoners van Kanaän geheel uit te roeien. De oorlog tegen Jabin is dus een onderdeel van de taak, haar door God opgelegd, en moest te meer uit dit oogpunt worden beschouwd, omdat hij werd ondernomen op last van Debora, de profetesse. Tot dus ver de *mise en scène*, op welker geheel phantastisch karakter wel niet behoeft te worden gewezen. Nu wordt ondersteld — zonder dat het verhaal in *Richt.* IV of het lied in *Richt.* V daartoe de allerminste aanleiding geeft — dat Jaël dat goddelijk bevel kende en zich daardoor gebonden achtte. Zij rekende zich dus verplicht, deel te nemen aan het werk der uitroeiing en inzonderheid Sisera te treffen, toen de gelegenheid daartoe zich aanbood, want hij was de groote man in Jabin's rijk en de ziel van het verzet tegen Israël. Maar — zal men zeggen — zij vermoordde Sisera op de meest verraderlijke wijze, zij liet hem toe in hare tent en nam den schijn aan van hem te beschermen en onthaalde hem, om hem daarna, toen hij weerloos lag te slapen, het hoofd te verbrij-

zelen! Inderdaad, zoo luidt het verhaal, en Dr. Mozley kan dit niet ontkennen, al wijst hij er met zekeren nadruk op, dat *Richt.* IV slechts „een fragment" is (p. 149) en daarom juist zooveel te vragen overlaat. Doch hij weet raad ook voor deze bedenkingen. Wie geen recht heeft om te leven, heeft ook geen recht om de waarheid te hooren. Of, gelijk men het ook kan uitdrukken: den man, dien ik mag dooden, ben ik ook gerechtigd te bedriegen; met het leven heeft hij ook de aanspraak op het hooren van de waarheid verbeurd. De toepassing ligt voor de hand: was Jaël door Gods gebod verplicht Sisera te dooden, dan mocht zij ook tegenover hem huichelen, en had Debora gelijk, toen zij haar deswege prees. Dit alles is evenwel niet zóó bedoeld, alsof Jaël's daad vatbaar zou zijn voor volstrekte, overal en altijd geldige rechtvaardiging. Dat zij verre! Maar de vrouw van Heber deed wat zij doen mocht, ja moest in dien tijd, toen de regel gold: „Heb uwen naaste lief en haat uwen vijand"; toen de plicht, ook die der waarachtigheid, beperkt was tot den eigen stam; toen de individu nog niet erkend, de mensch nog niet in den vijand geëerbiedigd werd. In overeenstemming met zulk een toestand kon het bevel tot uitdelging door God gegeven en hierdoor ook een verraad als dat van Jaël gewettigd worden.

Zoo luidt in hoofdzaak het breedvoerig betoog, dat meer dan 50 bladzijden vult. Voor ons stort het natuurlijk ineen met de basis, waarop het rust. Maar gesteld, voor één oogenblik, dat deze vast genoeg ware om het te dragen, dan zou het toch bezwijken door de innerlijke zwakheid van zijn materiaal. „Er was vrede tusschen Jabin, koning van Hazor, en het huis van Heber, den Keniet" (*Richt.* IV : 17*b*): dit eenvoudige bericht is door geene sophismen krachteloos te maken. Indien werkelijk in die dagen de gemeenschap meer gold dan de individu, dan was ook Jaël gebonden aan de verhouding van haar stam tot Jabin en zijne onderdanen en werd zij van de plichten, daaruit voortvloeiende, niet ontslagen door hare sympathie voor Israël — zelfs niet door de kennis van Gods bevel aan de Israëlieten, die Dr. Mozley haar toedicht, ja waaruit hij, met de grootste willekeur, eene zedelijke verplichting van haar zelve, de niet-Israëlietische, weet af te leiden. Bovendien —

en dit is afdoende — schond Jaël den plicht der gastvrijheid, die toen en daar zonder eenigen twijfel heilig werd geacht. Hoe kon Dr. Mozley dit voorbijzien en door ver gezochte redeneeringen over de grenzen van de waarachtigheid het punt, waarop alles aankomt, verduisteren? Had slechts Debora de daad van Jaël niet geprezen! *Wij* verklaren ons dat gereedelijk uit haar opgewekt nationaal gevoel en uit den haat tegen Sisera, die haar zedelijk oordeel vervalschten. Maar op „geloovig" standpunt moet het oordeel der profetesse niet alleen begrepen, maar ook beaamd worden. En gaat het niet langer aan, daarin de waarheid te zien — wat ook Dr. Mozley niet vermag — dan moet het toch als betrekkelijk waar worden gehandhaafd.

Laat ons evenwel billijk blijven. Het is reeds een belangrijke vooruitgang, dat de hedendaagsche apologeet zich tevreden stelt met zulk eene rechtvaardiging, als hier wordt beproefd. Ons eigen zedelijk leven lijdt daardoor althans geene schade. In de tent der Christinne is ook de vijand van haar volk veilig. Het oordeel over goed en kwaad is door de mazen van het inspiratie-geloof heen gekropen en vrij geworden. Hoe krachtiger het zich laat gelden, des te duidelijker zal het ook blijken, dat het geheele net moet worden weggeworpen. Dr. Mozley zal wel zoo ver niet komen, maar de „graduates of the University of Oxford", die hij in het geloof poogde te versterken, zullen nu of later inzien, dat alleen de volledige emancipatie van den geest tot waardeering van „Old Testament faith" in staat stelt.

Tot nog toe heb ik geen reden gehad om spijt te gevoelen over de uitgave van mijn „Godsdienst van Israël" of over de vertaling van dat boek in het Engelsch. Maar dezer dagen kreeg ik toch aanleiding om mij ernstig af te vragen, of ik daardoor niet een mijner medemenschen wezenlijk had benadeeld. Ik bedoel den ongenoemden auteur van: *Deuteronomy the people's book, its nature and origin. A defence* (London, 1877). Aan bittere, onbillijke en tegelijk onbeduidende recensiën raakt men allengs gewoon. Maar een boek van bijna 300 bladzijden, dat met dezelfde epitheta kan worden versierd, in

het leven te roepen — dat overkomt ons niet dagelijks en doet onwillekeurig den wensch opkomen, dat de schrijver van zulk een pamflet het werk, dat hem de pen deed opvatten, nimmer in handen mocht hebben gekregen. De man zou dan even wijs zijn als nu, maar — zich niet boos gemaakt en geen slecht boek geschreven hebben. Met Ewald deel ik in de eer van als vertegenwoordiger der moderne critiek te worden aangemerkt. Doch daar hij tot de „moderate assailants" behoort en ik een der „extreme assailants" ben, vallen op mij de zwaarste slagen. Inzonderheid wordt het mij euvel geduid, dat ik de Deuteronomische wet „het programma van Jozia's hervorming" heb genoemd. Op de meest kinderachtige wijze wordt met dat woord „programma" gespeeld en gesold. Wat daarin eigenlijk te berispen is en welk ander woord had moeten zijn gebruikt, vernemen wij niet. Trouwens in het geheele boek komt niets voor, waaruit blijkt, dat deze „verdediger" getracht heeft de „aanvallers" te begrijpen; geen enkel argument, dat wij ons ook maar zouden kunnen aantrekken. De stelling, dat aan de zeven dagen van het loofhuttenfeest (*Deut.* XVI) in de priesterlijke wetgeving een 8ste is toegevoegd (*Godsd. van Israël* II: 204 v.), wordt zegevierend wederlegd door verwijzing naar *Lev.* XXII: 34; *Num.* XXIX: 12, waar toch óók aan dat feest een duur van zeven dagen wordt toegekend. Alsof dit het feit wegnam, dat in die wetten (*Lev.* XXIII: 36; *Num.* XXIX: 35) de 8ste dag voorkomt en in *Deut.* XVI niet; alsof niet juist de omstandigheid, dat de 8ste dag aanvankelijk niet wordt meegeteld, den lateren oorsprong der viering van dien dag in het helderste licht plaatste! Zoo gaat het slag op slag; misverstand en „inconclusive reasoning" van het begin tot het einde. Verstandig is alleen, dat de Schrijver zijn naam niet heeft genoemd.

De Heer Charles Taylor M. A., Fellow van St. John's College te Cambridge, heeft ons eene nieuwe uitgave bezorgd van het beroemde Mishna-tractaat *Pirqe Abôth.* Wat haar van de vroegere editiën onderscheidt, blijkt aanstonds uit den uitvoerigen titel: „Sayings of the Jewish Fathers, compri-

sing Pirqe Aboth and Pereq R. Meir [d. i. het 6de hoofdstuk van *Pirqe Abôth* in de gewone uitgaven] in Hebrew and English, with critical and illustrative notes; and specimen pages of the Cambridge University Manuscript of the Mishnah ‚Jerushalmith', from which the text of Aboth is taken". — Het hier vermelde handschrift bevat de tractaten der Mishna in eene rangschikking, eenigszins afwijkende van de gewone, die o. a. in de uitgave der Mishna van Surenhusius wordt gevolgd; de tekst wijkt insgelijks hier en daar af. Nadere bijzonderheden daaromtrent zullen worden medegedeeld in een werk van Dr. S. M. Schiller-Szinessy, denzelfde die den catalogus der Hebreeuwsche handschriften van Cambridge uitgeeft; het wordt aangekondigd onder den titel: „A catalogue of Manuscripts of the text of Aboth and commentaries upon it, with especial reference to disputed readings" en zal dus kunnen dienen tot aanvulling van Taylor's uitgave. Doch voorshands kunnen wij het met deze zeer wel stellen. In de „Critical Notes", p. 1—23, worden de lezingen van een 12-tal handschriften, deels te Londen, deels te Cambridge bewaard, medegedeeld en besproken. Daarop volgt de Engelsche vertaling, zoowel van Pirqe Abôth (p. 35—112), als van Pereq R. Meïr (p. 113—118). Zij gaat vergezeld van een commentaar, waarin de moeilijke plaatsen vooral door vergelijking van andere Talmudische teksten worden opgehelderd, en die dus den lezer ook dán vooruit helpt, wanneer hij meenen mocht eene andere opvatting boven die van den auteur te moeten verkiezen. Hetzelfde karakter vertoonen de vijf excursus (p. 119—142), gewijd aan de toelichting van de navolgende onderwerpen: I. Thorah. Qabbalah. The Decalogue. II. The Great Synagogue. III. Antigonus. Zadok. Sadducee. IV. Qeriyath Shema. The Decalogue. V. The Lord's Prayer. Het is Mr. Taylor niet te doen om ons over de hier genoemde punten zijne eigene meening te geven, maar om bijeen te brengen en zooveel noodig te verklaren wat daarover in de Joodsche geschriften te vinden is. Bijzonder belangrijk schijnen mij zijne mededeelingen over de Joodsche verdeeling van „de tien woorden" (p. 134—137) en de verzameling van Joodsche parallelen bij het gebed des Heeren (p. 138—145). Ten slotte, of, Israëlietisch gesproken, aan het begin wordt de Hebreeuwsche tekst afgedrukt, met

de belangrijkste varianten, en daarachter de lijst der Mishnatractaten en een paar tekstproeven uit het hierboven reeds vermelde HS. van Cambridge. Het geheel is even behagelijk van vorm, als nauwkeurig van bewerking en verdient zonder twijfel onder de talrijke uitgaven van Abôth eene eereplaats in te nemen.

October 1877. A. K.

BERICHTEN.

Aan het *Programma van het Haagsche Genootschap tot verdediging van de Christelijke godsdienst* voor 1877 ontleenen wij het volgende:

In de najaarsvergadering der Bestuurders zijn tien verhandelingen beoordeeld. Éene daarvan betrof *het verband tusschen het godsdienstig geloof der volken en de behandeling hunner dooden;* zij werd om verschillende redenen afgekeurd. De overige negen strekten tot beantwoording van de prijsvraag over *de verhouding tot godsdienst en zedelijkheid van de nieuwere theorieën betreffende de afstamming des menschen.* De uitkomst der overweging van deze stukken was, dat aan Dr. G. P. Weygoldt, Kreisschulrath te Lörrach (Baden), de uitgeloofde prijs werd toegewezen, terwijl aan een der vaderlandsche mededingers, ten blijke van ingenomenheid met zijnen arbeid, de som van tweehonderd gulden werd toegekend. Als schrijver van het laatstgenoemde stuk maakte zich daarna bekend Dr. L. H. Slotemaker, Predikant te Arnhem.

Ter beantwoording vóór 15 December 1878 zijn, voor het eerst of bij herhaling, de drie volgende prijsvragen uitgeschreven:

I. *Welke is, blijkens de geschiedenis, de verhouding tusschen het godsdienstig geloof der volken en de behandeling hunner dooden?*

II. Het Genootschap verlangt: *Eene geschiedenis en critiek van het kerkelijk leerstuk aangaande den staat der rechtheid en den val.*

III. Het Genootschap verlangt te zien aangewezen, *in hoever de vergelijkende godsdienstgeschiedenis, zooals die thans beoefend wordt, bijdraagt tot de kennis en waardeering van het Christendom?*

Nadere bijzonderheden zijn te vinden in het Programma

zelf, waarvan exemplaren, op *franco* aanvrage, te verkrijgen zijn bij den Secretaris van het Genootschap, Prof. A. Kuenen te Leiden.

Met ingenomenheid vermelden wij de uitgave, sedert 1 Januari dezes jaars, van *Onze getuigenis. Maandblad voor de godsdienstige belangen.* Het verschijnt te Soerabaia bij Thieme en C° en wordt geredigeerd of nu en dan met bijdragen bedacht door Indische predikanten, die niet slechts tot onze vrienden behooren, maar ook als schrijvers een goeden naam hebben. Het zij voldoende, Heering, Heyting, Mallinckroth en Schagen van Soelen te noemen, zonder miskenning der verdiensten van andere medewerkers. Mocht hunne poging om het godsdienstig leven in Nederlandsch-Indië te wekken met den besten uitslag worden bekroond! Hulp uit het vaderland, in den vorm òf van abonnementen òf van artikelen, zal ongetwijfeld welgevallig zijn.

AUG 18 1938